


KÖPRÜLÜ KÜT.
891

حاشية [illegible] ٨٩

الله محمد

كتاب شرح الهياكل ومفتاح الغيب لمحيي الدين عربي





يا من نصب رايات آيات قدرته على كواهل هياكل الممكنات واودع اسرار
آثار حكمته في حواصل شواكل الكائنات • يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور
انت نور كل شيء • وبك ظهور كل ظل وفيء • افض علينا انوار معرفتك
وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا حجتك • ونجنا من الانهماك في
مهاوي عالم الزور • وارفعنا بحبل شعاع القدس الى معارج النور • واهدنا الصراط
المستقيم صراط الذين انعمت عليهم • واجعلنا ممن ينتهي في نسب الغرابة الالهية
اليهم • سيما المصطفى لاداء انبائك • وخصوصا سيدنا محمد اكمل انبيائك
عليه وعليهم وعلى آل كل من ملكوتك الاعلى كرائم التحية والاكرام • ما تعاقب
الليالي والايام • وتناوب النور والظلام اما بعد فهذه ايها الذكي المتوقد شرح
لهياكل النور • يحكي بحسن دقائقه شواكل الحور • واف بابراز مكنونات
اسراره • كاف في هدى من يستضيء بانواره • اد يعشوا الى ضوء ناره مختوم
على حقائق اي لو كب من مقصورات الخيام • لم يطمثها الناظرون
بانامل افكارهم اللئام • عرايس ابكار لم يطمثهن انس قبل ولا جان ولعابس
اسرار لم يكشف قناع الاجمال عن جمال حقائقها الى الآن • ان حدقت البصر في
مراياها • ودققت النظر في مجالاها • تبصر فيها من دقائق عيون النظار عنها واقرة
ونسي وتجلى منها دقائق حسن افئدة الطالبين اليها هائمة صرعى وقد رفعتها
اليك لانك كفوها • واليك قرباؤها وذووها فكن بها سعيدا في ظلال الاقبال

على

على ارائك الاطمينان وان قرع سمعك ما لم تألفه وتجهش في عينك
ما لم تعرفه فقف ولا تخطّ سرعان لعلك تفوز في هذه البقعة المباركة
من شجرة عباراتها بقبس من انوار الحكم والاسرار • وعساك تشم
من شاطئ الوادي الايمن من طوى اشاراتها وميضا يكاد
سنا برقه يخطف بالابصار • فان الزمان قد بلغ اعالي مراقي كماله واينع
ودنى قطوف الاماني دوحة اقباله آن لك ان تطلع شمس الحقيقة من
مغربها بما يظهر من تباشير انوار الاستعداد التام على آفاق احوال
ابنائه وقرب ان ينجز ما طال ما بشر رسل النبوات من عجايب
اخباره وغرائب انبائه ولما كان الابريز وان كان تام الوزن



صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند اولي البصائر واولي الابصار
الا بعد ان يسك بسكة السلطان • ويكوى جبهته باسم من يجود
مع الليد الزمان • وسمت غرته باسم من سمي باسمه الالقاب • وزهى
بذاته الانساب • احيى شعاير الشرع بعد اندراسها وجدد معالم
الدين غب انطماسها افاض تباشير انوار دولته العوالم بعد ما وقب
غواسق الفتن وقشع آثار رحمته غمام الغموم عن الآفاق ازاح عنهم



دواهي المحن ازاح باشعة قواضبه ظلم الظلم عن بسيط الارض فاصبحت
مستنيرة الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه
فاضحت مشرقة الاكناف فطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب
السلاطين واكتحل بزرور غبار عتبته ابصار الخواقين حامي البلاد
والعباد بحسن كلاءته ماحي آثار الجور والفساد بيمن عنايته شعر
من النجوم العلى حراس قبته • من السماء الدنيا زمرة الخدم • مذ

الاغنام

شاع في عرصة الدنيا علو السنة • الذنب قط على الارام المبغض •
قرم شجاع مهيب بازل بطل • امن تلقه الاسد في اجامها تجم •
انسى الاناس ذكر آل عباس • بالعدل والجود والاحسان و
الكرم • ان الكمالات اشتات • فقد اجتمعت • جميعها فهو جامع
الكلم • المؤيد بالجنود المعقبات • المكرم بتواب الايات البينات •
جمال الاسلام والمسلمين • غياث الملة والدولة والحق والدنيا
والدين • محمود الملقب بخواجه جهان خلد الله تعالى ظلال عواطفه و
عوارفه • وافاض على بلاده انوار معارفه • ولا زال موارد اسنته
بطون اعاديه • وورد عصابة العلم والفضل شكر اياديه •
فان وقع من خدام سدته السنية • موقع الرضا فهو غاية الرغبة
ومنتهى المنى دها اهل الجدال وائمة الضلال • وجنود شياطين
الخيال • واولى وساوس القيل والقال كفرنا بكم وبدا بيننا
وبينكم العداوة والبغضاء ابدا • حتى تؤمنوا بالله وحده • منت
بالله وحده واستجوت له لينصر عبده • جل ربي عن ان يزيل جارة
او يضيع تاره • او يمنع ~~المسكينه~~ النوارة • او يعشي اسراره • وبنا انا فيض
في المقصود • مستفيضا من ولي الطول والجود • فاقول لما كان الوجود
وتوابعه من الكمالات فايضة على الدوام من مبدئها الاعلى على
القوابل بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها انا لم تتصف بها
تلك القوابل مستدعية لها على الدوام من مفيضها بالسنة
استعداداتها اطلق الشيخ لسان المقال على طبق لسان الحال
فقال يا قيوم هو صيغة مبالغة للقائم واصله قيووم على وزن

فيعول اجتمع الواو والياء وكان السابق ساكنا فقلبت الواو ياء وادغما
ولا يجوز ان يكون على وزن فعول والا لكان قوّوما لانه واوي ويجوز
فيه قيام وقيم واما معناه فقال صاحب الكشاف هو الدائم القائم بتدبير
الخلق وحفظه وقيل القائم بذاته ووجه المبالغة على الوجهين زيادة
الكم والكيف وقال الراغب يقال قام كذا اي دام وقام بكذا اي
حفظه والقيوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطي له ما به قوامه وذلك
هو المعنى المذكور في قوله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى
وفي قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت فاقول الظاهر من
العبارة ان القيام بمعنى الدوام ثم فسر بسبب التعدية بمعنى الاداة
وهو الحفظ وح يتوجه عليه ان المبالغة ليست من اسباب التعدية
فانه اذا عرى القيوم عن اداة التعدية لم يكن الا بالمعنى اللازم فلا يصح
تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القوام
ولعله من حيث ان الاستقلال بالحفظ انما يتحقق بذلك لان الحفظ
فرع التقوم فلو كان التقوم بغيره لم يكن مستقلا بالحفظ وعلى هذا
لا يرد ما يورد على تفسير الظهور بالظاهر بنفسه المظهر لغيره من ان الظاهر
لازم والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدي وذلك لان
المبالغة في اللازم ربما تتضمن تحريك الاعضاء نعم يرد على ما مر
بالقائم بذاته المقوم لغيره ولا يتاتى ههنا ما اجاب به صاحب
الكشف في الظهور من انه لما لم يكن الظهارة في نفسها قابلة
للزيادة والنقصان رجع المبالغة فيها الى انضمام معنى التطهير
اليها لا ان اللازم صار متعديا وذلك لانه قابل للزيادة كما

كل ح

[illegible]

يعني آخر تتعدى بان المعنى اللازم ويتضمن
بنفسه ذلك كالقائم المتضمن
صح

وكيفا كما قرّ على انه في جوابه تأملا من حيث ان انضمام معنى التطهير
لما كان مستفادا من المبالغة بمعونة المقام عدم قبول الزيادة كان
المبالغة سببا للتعدي في الجملة ويمكن التقصي بان معنى اللازم باق
بحاله والمبالغة اوجب انضمام المتعدي اليه لا تعدية ذلك
اللازم وبينهما فرقان ثم الظاهر ان القوام المذكور في قوله اعطا
مابه القوام بمعنى الوجود اذ جعله باحدى المعنيين غير مناسب كما لا يخفى
ومنه التقوم المتداول بينهم فقد ظهر له معنى ثالث هذا ويرد على تفسيره
بالقايم بذاته انه ح يكون معنى ما ورد في الادعية النبوية انت
قيم السموات والارض انت واجب السموات والارض وذلك
معنى ركيك فالظاهر غيره من المعاني الثلثة ثم اذا فسر بالقايم بذاته
المقوم لغيره فالقيام بالذات هو وجوب الوجود المستلزم لاجتماع
جميع الكمالات والتنزه عن ساير وجوه النقص والتقوم للغير
يتضمن جميع الصفات الفعلية فمن ثمه قيل انه الاسم الاعظم ايدنا
بالنور اي العلم فان العلم نور يظهر به حقايق الاشيا ويمكن ان
يراد به المفارقات فان حقيقتها النور عند الاشراقيين وكمال
النفس الانسانية ان تتصل بها اتصالا معنويا فيتصف
بما فيها من العلوم او ما يفيض منها على النفس المجردة عن العلايق
الطبيعية من الانوارات وفي اللذيذة كما يجيء في اخر الكتاب
وثبتنا على النور يحتمل المعاني الثلثة وعلى الاول التثبيت عليه جعله
بحيث لا تزلزله الشكوك والاوهام ليصير يقينا ان اريد مطلق
العلم وان اريد اليقين فبالترقي الى مرتبة العين والحق
والافلاك

والافلاك بمنابع مقتضياته فان من لا يعمل بعلمه غير مثبت عليه بدوام
عمله وعلى الثاني فالتثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال ان امكن كما يحكى عن
بعض المتالهين وان لم يمكن فبان يجعل هذه الحالة ملكة له فيصير بدنه
كقميص يلبسه تارة ويخلعه اخرى فيتصل بالانوار العالية فيطالع
ما فيها من الحقايق على ما حكى المعلم عن اساطين الحكماء وعن نفسه تصريحا و
تلويحا وقس عليه المعنى الثالث واحشرنا الى النور بالمعنى الثاني
فان النفوس الكاملة بعد مفارقة البدن يتصل بالمبادي العالية
عندهم وحمله على غيره بعيد هذا ويمكن ان يحمل الفقرات الثلث
على مراتب اليقين من علمه وعينه وحقه فان الاول عبارة عن مشاهدة
المعلومات بانوار فيض المبدا والثاني عن مشاهدة ذات المفارق
ومشاهدة الاشيا فيها والثالث عن الاتصال التام به والانمحاء
فيه انمحاء الاجرام المحترقة في النار ضربا للمثل ففي الاول
تايد بالمفارق من حيث انه يشاهد به الاشيا ابدا ويفيضه
وفي الثاني تثبيت عليه من حيث يشاهد ذاته وفي الثالث
عود اليه للاتصال به والاستغراق التام فهو حشر اليه في هذه النشاة
التعلقية واجعل منتهى مطالبنا رضاك بتخلي نفوسنا عن الارجاس
البدنية وتحليها بالكمالات العقلية واقصى اعلى مقاصدنا
ما يعدنا لان نلقاك في المحشر بان نحشر الى جوار قدسك
او في هذه النشاة بالمشاهدة والفنا والبقا واراد
بالمطالب ما هو المقصود بالذات وبالمقاصد ما يقصد اليه
لغيره ولذلك خص الاول بما هو مطلوب بالذات

قال الله في رسالة الروح نبوة اي نبوة
ام عشق ام وصل ام عبادة العباد نبس
وراء عباد ... عباد ... غير ...

دائماً بما سواه ظلمنا نفوسنا بتلطيخها بادناس الاخلاق الردية
المانعة عن الوصول الى الكمال الحقيقي لست عن الفيض تضنين
بخيل فالقصور منا لا في جودك حاشاك اسارى الظلمات
العلايق البدنية بالباب مقام الطالب قيام متوجهون
ينتظرون الرحمة عليهم بتوفيقهم للخلاص عن رذائلها فيرجون الخير
الكمال الحقيقي وفي نسخة اخرى يرجون فك الاسير اي عن تلك
القيود المانعة عن الوصول الى المقصد الخير دابك هذا في
اللغة العادة و المراد به هنا مقتضى الذات اللهم اي يا الله
حذف حرف النداء وعوض عنها بالميم ولهذا لا يجمع بينهما
الا في الضرورة و الشر قضاؤك اي مقتضاك بالوصف
وصادر عنك بالتبع لما ان بعض ما يتضمن الخيرات الكثيرة
كان مستلزما للشر القليل فكان ترك تلك الخيرات الكثيرة
لاجل ذلك الشر القليل شرا كثيرا فصدر عنك ذلك
الخير فلزمه حصول ذلك الشر وهو من حيث صدوره عنك
خير اذ عدم صدوره شر لتضمنه فوات ذلك الخير الكثير فانت
المنزه عن الفحشاء مع انه لا يجري في ملكك الا ما يشاء
انت متصف بالمجد السني العالي تعص بعض المكارم لذلك
وابناء النواسيت جمع ناسوت والمراد به النشأة الانسانية
قيل اول من تكلم به النصارى حيث قالوا في عيسى عم تدرع
اللاهوت بالناسوت ثم استعمل الشيخ النوري وتبعه من تلاه
من الصوفية ثم اشتهر ليسوا بمراتب الانتقام اي ليسوا

في مرتبة ان ينتقم منهم بل هم دون تلك المرتبة فاقل عثراتهم في
تلطيخ نفوسهم بالقاذورات الجسمانية ودفعهم للوصول الى
العلم و المعارف التي هي الكمال الحقيقي كما اشار اليه
بقوله بارك في الذكر اي العلم و ادفع السوء ما يضاده ويبعد
عنه من الجهل واسبابه ووفق الحسيني اي الطالبين المراعين
لشرائط حسن الطلب او المدين بالاحسان اليهم وصل
على المصطفى الذي اخترته من خلقك للرسالة الى كافة الامم
وخصصته بالكمال الاتم و الشرف الاعم ولم يصرح باسمه تلويحا
الى اختصاصه به بحيث لا يذهب الوهم الى غيره بل صار هذا
بالغلبة اسما له صلعم واله بني هاشم وبني المطلب على المشهور ولعل
مراده الفائزون بالحظ الاوفر من الكمال الخاص به عم اجمعين
هذه الرسالة هياكل النور الهيكل في الاصل الصورة والادلة
من الحكماء كانوا يعتقدون ان الكواكب ظلال للانوار المجردة وهياكل
لها فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طلسما مناسبا
له من معدن يناسبه في وقت يناسبه ووضعوا كل من تلك الطلسمات
في بيت مبني بطالع يناسبه على وضع يناسبه وكانوا يعبدون
اليها في وقت يخصها ويصلون اي لا يناسبها من التدخينات
وغيرها من القربات المناسبة فينتفعون بخواصها ويعظمون
تلك البيوت ويسمونها بهياكل النور لكونها محل تلك الطلسمات
التي هي هياكل الكواكب التي هي هياكل الانوار العلوية فسمى المصنف
تلك الرسالة بهياكل النور لان المقصود بالذات فيها

للطالبين ح

[illegible]

احوال الانوار المجردة فكان كل فصل منها بما يشتمل عليه من العبارات
والالفاظ موضع طلسم يتوسل بملاحظته الى ملاحظة تلك الانوار
هذا ما عندي فيه والله اعلم باسرار عباده ثم لما كان الانتفاع بهذه
المباحث يتوقف على مزيد تجريد للنفس عن العلايق وتقديس
لها عن العوايق اردفه بالدعا فقال قدس الله النفوس القابلات
للهدى ينتفعوا بها ذي بعض النسخ والعقول الهاديات
اليه ليزيدوا في الافاضة والارشاد فقد جمع بين الدعا للمعلم والمتعلم
وفي تخصيص النفوس بالقابلات والعقول بالهاديات تلميح الى
ما قاله بعض الحكماء المتألهين من ان النفس انما سمي نفسا ما دامت
بالقوة فاذا حصل كمالها بالفعل انسلخ عنه ذلك الاسم والاسم
اللايق به حينئذ العقل **الهيكل الاول** في الاشياء اي كالمبادي
للمباحث الاتية كل ما تقصد اليه لذاته بالامكان بالاشارة
الحسية وهي امتداد موهوم اخذ من المشير الى المشار اليه
فانك اذا اشرت الى شيء اشارة حسية خيلت امتدادا موهوما
متحركا منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد جسما
موهوما كان سطحا خرج من عندك متحركا اليه على وجهه حتى وصل اليه
فرسم بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما تحرك
منك اليه فرسم بحركته سطحا وان كان نقطة كان خطا كان نقطة تحركت
منك اليها فرسمت بحركتها خطا وما يقبل الاشارة الحسية بهذا المعنى
لذاته فهو جسم لانه لابد وان ينقسم في جميع الجهات لما سيأتي من ابطال
ما لا يتجزى في جهة من الجهات واليه اشار بقوله وله طول وعرض

وعمق لا محالة والاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا
لذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام والاجسام تشاركت في الجسمية
اعلم ان حقيقة الجسم عنده على ما صرح به في غير هذه الرسالة هو الجوهر الممتد
المدرك في بادي النظر اعني الصورة الجسمية كما هو مذهب افلاطون
وليس عنده مركبا من الهيولى والصورة الجسمية بل هو عين الصورة وهي
القابل للانفصال فانها تبقى بعد الانفصال متصفا بصفة التعدد كما كان
قبله متصفا بالوحدة والاختلاف بين الاجسام بالاعراض القائمة
بها من الكيفيات وغيرها وتلك الاعراض داخلة في انواع الجسم لامتناع
تركب الجسم من الاعراض في الخارج كما في الكرسي فانه مركب من القطع
الخشبية والهيئة المخصوصة التي هي عرض انما الممتنع التركيب الذهني لان
الاجزاء الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر عرضا ولا يقولون بالصور
النوعية التي هي جواهر كما هو مذهب المشائين وكل مشتركين
في شيء يلزم افتراقهما بشيء اخر ضرورة والا لم يكن اثنين فلم يتحقق
الاشتراك فالاجسام يلزم ان يكون بينهما مميز بامور وما تمايزت
به الاجسام هو الهيئات بناء على ما سبق من مذهبه في عدم اثبات
الجواهر التي تسمى صورا نوعية وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي زيادة بسط
في الكلام فليطلب في محال اوسع من هذا المقام ولما كانت
الهيئات بعضها لازما للاجسام وبعضها غير لازم حاول تفصيلها مبتدئا
بتعريف اللازم وترك تعريف غيره احالة الى المقايسة
ثم اردفه بالتقسيم وقدم فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي
ولكونه الصق بما سبق من ان ما به تمايز الاجسام هو الهيئات

حد الجسم عند الاشراقيين

جزء الجوهر لا يكون عرضا

فانها لوازم لتلك الاجسام ضرورة ان المقصود من المميزات ههنا
المميزات الاول التي اي مبادي الانواع اذ بها يحصل التمايز ثم يتبعها
الاختصاص بصفات اخر فعال ولازم الجسم لذاتها الظاهر انه
اراد بلازمها لذاتها ما يلزمها من حيث هي اي لا ما كان الذات علة اللازم
لان الخاصة المذكورة في قوله لا ينفك عنها اي بالضرورة يعم جميع
ما يلزم الجسم سواء كان اللزوم معلولا لها او لغيرها واما ما يلزم بحسب
وصف او وقت فقد ينفك عنها ووصف الشيء اي الوصف
المقيس الى شيء ليشمل الممتنع واراد بالوصف ما يوصف به الشيء
سواء كان ذاتيا له او عرضيا فقد يكون ضروريا له يمتنع انفكاكه عنه
كالزوجية للاربعة فانها يلزمها من حيث هي فلا ينفك عنها ايما
وجدت في الذهن او في الخارج يعني انها حيث وجدت
كانت متصفة بها والجسمية للانسان فانها يلزمه حيث وجد
وقد يكون ممكنا لا يمتنع ثبوته ولا انتفاؤه كالقيام والقعود
للانسان وقد يكون ممتنعا ثبوته كالفرسية له اذ يمتنع ضرورة
ان يكون الانسان فرسا والذي لا يتجزى في الوهم اي لا يمكن
للوهم ان ينزع منه شيئا دون شيء والمراد به ههنا ما يشمل
الفرض العقلي لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة
حسية لذاته لان ما منه الى جهة على تقدير كونه في الجهة يكون
غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم وهذا بديهة لانه لما امكن فلا
جرم يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته ولا يرد النقض
بالنقطة فانها عرض عند مثبتيها والبداهة لا جرم حيز له ولا شغل

لان كان فافهم وما قيل من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا جزآن
فاسد لانا نقول من ان النهايتين يجب اختلافهما في المحل والا
لزم من قيام النهايات بجسم انقسامه في الخارج فيلزم كون الجسم
منقسما بالفعل الى اجسام غير متناهية ولان النهاية قائمة بالجسم
بتمامه اذ جزء الجسم جسم فلا جزء اولى من جزء بل لان النهايتين ان
اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى وهو باطل
كما مر وان اختلف لزم الانقسام الوهمي في المحل ضرورة ان
الاشارة الى احدى النهايتين اذا كانت غير الاشارة الى
الاخرى يمكن ان يفرض منه في الاشارة شيء غير شيء واعلم
ان هذا الدليل مع وجازته دل على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى
الا في جهة او جهتين وهما الخط والسطح الجوهريان فثبت ان
غير المتجزي ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض
الى ان ما يقبل الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات وهو الجسم
كما ذكر في صدر الهيكل الهيكل الثاني في اثبات تجرد النفس انت
لا تغفل عن ذاتك ابدا ولو في حال النوم والاغماء وهذه مقدمة
وجدانية قال الشيخ الرئيس ومن جوز ان يكون في بعض الاحوال
ذاهلا عن نفسه حتى لا يكون بينه وبين الجماد فرق في تلك الحالة
فلا يجدي معه هذا البرهان وما من جزء من اجزاء بدنك الا وتنساه
احيانا كما يشهد به الوجدان ولا يدرك الكل الا باجزائه ففي
حال نسيان جزء من تلك الاجزاء لا يكون الكل مدركا فلو
كنت انت هذه الجملة او جزءا من اجزائها ما كان يستمر

والنفس غير البدن وغير اجزائها

شعورك بذاتك مع نسيانها اذ لا يعقل الشعور بالشيء مع
الذهول عنه او عن جزئه وحاصل البرهان ان النفس مشعور
بها في جميع الاوقات ولا شيء من البدن واجزائه بمشعور به في جميع
الاوقات فالنفس ليست بالبدن ولا شيء من اجزائه كما قال
فانت وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا
لان كون النفس جسما غير البدن واجزائه باطل اتفاقا من العقلاء
بل بداهة فان العاقل لا يجوز الاشارة الى نفسه الاشارة
الى شيء خارج عن بدنه طريق آخر مداره على ان البدن يتبدل دائما
كما سيأتي والنفس ليست بمتبدلة بل هي باقية مستمرة فالنفس
غير البدن اما المقدمة الاولى فاشار الى بيانها بقوله بدنك
ابدا في التحلل والسيلان بسبب تصرف الحرارة الغريزية
والغريبة في الرطوبات البدنية واشار الى بيانه بقوله
واذا انت العادة باياك من اجزاء المستحيل من الغذاء الوارد
انه لم يتحلل من بدنك العتيق الى الاجزاء التي كانت حاصلة
قبل طريان الجزء الغذائي عند ورود الجديد الحاصل من الغذاء
لعظم بدنك جدا اذ المفروض عدم نقصه مع ازدياده حجما
يرد عليه من الغذاء فعلم انه يتحلل منه شيء فيخلفه الجزء الغذائي
فلذلك لا يفحش عظمه واما المقدمة الثانية فاشار اليها بقوله
ولو كنت انت هذا البدن او جزءا منه لتبدلت انانيتك
كل حين ولما دام الجوهر المدرك منك فانت انت لا بدنك
وههنا بحث نفيس هو ان هذا البرهان مبني على تبدل

في موضع م

بحث نفيس في تجرد النفس

الجسم

الجسم المغتذي ساعة فساعة بانعدام شيء منه وحدوث شيء آخر
ويلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة كمية اذ لا بد في الحركة من
بقاء موضوع يتبدل عليه افراد المقولة التي يقع فيها الحركة والمفروض
ان المغتذي يتبدل كل حين بانعدام اجزائه فليس هناك
موضوع واحد قبل تارة المقدار الصغير واخرى الكبير وصرح
في المطارحات بنفي الحركة الكمية قال بل الحركة الكمية انما هي
بالحقيقة حركة اينية اما للاجزاء الخارجية بالمداخلة فيه
وللاجزاء الاصلية بالتفرج حتى يمكن للخارجة التخلل فيها كما
في النمو فانه يتحرك فيه اجزاء خارجة الى الاجزاء الاولية
فيتصل بها او لاجزاء الجسم بالانفصال عن بقية الاجزاء
كما في الذبول ونفى التخلخل والتكاثف الحقيقي بل
ارجعهما الى انتفاش اجزاء الجسم وتخلل الاجزاء اللطيفة
في خللها واصطدام اجزائه وخروج تلك الاجزاء من خللها
كما في القطن المنفوش تارة والمنضغط اخرى واعتمد
في نفي كون النمو والذبول حركة كمية على دليل آخر غير ما لزم
من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو بتخلل بعض الاجزاء
في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه
مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار جسم واحد
اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول
انما هو بتحلل الاجزاء عن الجسم وانفصالها فليس فيه
نقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها

وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فلا يخ الامر فيهما عن حركة بعض
الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالاتصال وحركة بعض اجزاء
الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض
حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزاء الاصلية زادت
عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزائدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت
عليه وانكار هذا مكابرة وفصل القول فيه بعض المحققين من
المتاخرين فقال ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب
والا فالامر كما قال المورد النافي للحركة في الكم اقول ان الجسم النامي
ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين
من بقاء صور البسائط في الممتزجات كما قرر في موضعه فكيف
يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد
منه ان ينعدم المتصلان ويحدث جسم اخر متصل كما حقق في موضعه — المنفصلان
فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم اخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء
الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا
واحدا في نفسه المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة
انه لم يرد مقدار جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء
الجديدة والقديمة هذا وقد ال كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن
الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعقود للكلام في النمو الى
ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان

[illegible]

النوع

النوع هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته ومقدارها لا
المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة
اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط وهذا
تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع بزوال
شخص مع حدوث اخر من نوعه مع بقاء النوع فافهم ثم لا يذهب
عليك ان المص اشار في غير هذا الكتاب الى جريان هذا الدليل
في ساير النفوس الحيوانية اذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان الوحش
يتبدل كل حين والحدس الصائب يحكم بخلافه وبان الفرس
يشعر بذاته مستمرا مع تبدل بدنه ولذلك يتذكر ما احسه من
قبل فللحيوانات ايضا عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الاوائل
وبعضهم اثبتوا في النباتات ايضا ويلوح ذلك من بعض تلويحات
المص وبعضهم اثبتوا في الجمادات ايضا واعلم ان بقاء الذات
في الحيوانات ظاهر كما في الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس
في جواب اسولة بهمنيار بصعوبة التفرقة بين الانسان وبينها في
هذا الحكم واما في النباتات فليس في تلك المرتبة من الظهور
لكن للنظر فيه مجال وفي الجماد اخفى وقد كرر بهمنيار استفسار
بقاء الذات من الشيخ الرئيس وال جميع اجوبته الى اثباته
في الحيوان بهذا الدليل وصرح بان اثباته في غير الحيوان صعب
ولما بالغ بهمنيار في التفسير حتى ابدى احتمال تبدل الذات
في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته على ما سمع من الشيخ
كيف يجعلني المسموع منه مع تجويز تجدد الذات ولقد اطنبنا الكلام

حيوانات نفوس مجردة

بقاء الذات ظاهر

[illegible]

في هذا المقام وعسى ان يسمع مثلك اولو الافهام وبالجملة فلا بد من
تلطيف النفس وترقيق النظر عسى ان تنجلي جلية الحال وانه الموفق
لكل خير وكمال ثم ان المص عقب هذا الدليل بذكر تنبيهي فقال
كيف تكون انت عين البدن ويتحلل البدن وليس عندك منه
خبر فلو كنت هذا البدن او شيئا من اجزائه وانت لا تغفل عن
ذاتك لكنت خبيرا بما يتحلل منك فانت وراء هذه الاشياء
طريق اخر لا تدرك انت شيئا مغايرا لنفسك وللصفات
نفسك الا بحصول صورة عندك قال في المطارحات اذا ادركنا
شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر ما او لم يحصل وعلى الثاني
فاما ان زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى
حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان
يكون ذلك الشيء ادراك امر اخر او صفة غير الادراك
وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء اقول الاولى في
هذا الشق ان يقال فينتهي الى ادراك وجودي والا لكان
للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك
اخر حاصل قبله ثم ان كان الادراك انتفاء ادراك
اخر فالادراك الذي يعقبه ان كان انتفاء الادراك
السابق عليه كان انتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين
الذي كان هذا الادراك انتفاءه وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم
تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المسبوق فيستلزم الادراك

لانتفاء

[illegible]

الثالث

الثالث للادراك المفروض اولا وهكذا يستلزم كل ادراك للادراكات
السابقة عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر كما
مثلا سبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما سبقه باربع مراتب وهو خامسه
وهكذا وعلى الثاني وهو ان يكون صفة غير الادراك فللنفس ادراك
امور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية ببطلان
واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك للشيء
تحصيل لا انتفاء فوجه الانتفاء من نفسه تحصيلا لا كلمة وليس وجود
الشيء في الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا
لكل واحد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم
شيء على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثره في النفس فاذا كان
للشيء وجود في خارج ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك
له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان
طابقه من جميع الوجوه التي هو بها فحصل الادراك به كما هو هذا ما ذكره
وانت خبير بانه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل
للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين
ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس
في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا اخر
من الوجود واما انه في الذهن فلا فان على ذلك التقدير فلا يلزم الا وجوده
في مدرك ما عقلا كان او نفسا انسانية او فلكية او غيرها الى [illegible]
واما ان كل مفهوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما
عن المنع ثم على تقدير ان يكون زوالا لادراك امرا اخر فلم لا يجوز

[illegible]

ان يكون زوالا للادراك حضوريا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم
من كون كل ادراك حصولي زوالا للادراك ان يكون الادراك الحضوري
كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرناه وعلى تقدير ان يكون زوالا لادراك غير
الادراك فلا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم
لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك
ويقال لكل نفس قوة ما يحصل له من المعلومات وتلك امور متناهية
ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون في قوتها صفات غير متناهية او غير
واقعة فان قوة الشي يكفيه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم
كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان التالي اذ لا يلزم كون تلك الصفات
الغير المتناهية مترتبة فافهم وتقرير البرهان ان النفس لا يدرك
شيئا الا بحصول صورة منه عندها فان كان ادراكه ادراكا مطابقا
فلا بد من حصول الصورة المطابقة له عندها كما اشار اليه بقوله
فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشي الذي ادركته مطابقا له
في الماهية لا يغادره الا في الوجود فان الدليل لو تم لدل على وجود
الماهيات انفسها في الذهن لا على وجود اشباحها التي هي
مغايرة لها ولو قيل بالشبح والمثال فيراد بالمطابقة المحاكاة
التامة بان يكون شبحا له في الواقع فان الشبح الانسان يطابق
الانسان ولا يطابق الفرس وشبح العظيم يطابق العظيم ولا
يطابق الصغير والا لم تكن ادركته كما هو بل ادركته
بصورة غيره مثل ما اذا رايت شبحا من بعيد فادركته
بصورة الفرس فاذا هو انسان فثبت ان النفس لا يدرك

الشي

الشي ادراكا له كما هو بمعنى ان يكون الحكم المقارن لذلك التصور بكون
تلك الصورة مطابقا له صحيحا الا بحصول صورة المطابقة له
وهذه مقدمة من مقدمات الدليل وعقلت معاني تشترك فيها
كثيرون يحمل عليهم ويصير آلة لملاحظتهم على الوجه المطابق المعنى
الذي هو كالحيوانية المطابقة (المطلقة خ) فانك علقتها على وجه يستوي
نسبتها الى الفيل والذبابة اذ لم تأخذ فيها قدرا معينا فانك
تجد تفرقة بين المقيد به وبين المطلق فصورتها الحاصلة عندك
الحالة في نفسك غير ذات مقدار لانها يطابق الصغير كالذبابة
والكبير كالفيل ولا شي من ذي المقدار يطابق للصغير
والكبير معا بديهة فمحلها نفسك ايضا غير متقدر وهو نفسك
الناطقة لانك تعلم انك المدرك للمعنى الكلي وانما قلنا ان محلها
ايضا غير متقدر لان ما لا يتقدر لا يحل في محل متقدر والا لوحظ لها
بتوسط المحل مقدار فثبت ان النفس غير متقدر لا يحل في جسم متقدر
والا لوحظ لها بتوسط المحل مقدار فثبت ان النفس غير متقدر فنفسك
غير جسم لان كل جسم متقدر بذاته ولا جسمانية لان كل جسماني متقدر
بتوسط محله ولا يشار اليها لتجردها وتنزهها عن الجهة لان
كل ما يشار اليه حسا فهو جسم او جسماني بناء على ما مر من نفي الجزء
الذي لا يتجزى وما في حكمه وهي احدية اي غير منقسمة الى الاجزاء
المقدارية صمدية اي لا مادة لها في غير منقسمة الى الاجزاء المتحدة
في الوضع كالهيولى والصورة فان الصمد في اللغة ما لا جوف له
والهيولى يشبه الجوف من حيث كونها محلا للجزء الاخر والحكم

النفس جوهر مجرد

الباطن كما ان الخيال يشبه الظاهر والصور الصورة معلومة الوجود بالبداهة
والمعاني خفية الوجود يحتاج الى البرهان لا لتقسيمها الاوهام اصلا
والقسمة الوهمية عكس انه يتوهم بحيث يشمل وجهي القسمة وان شاع سماله
في الاول لان الوهم يدرك المعاني والصورة الحسي فيمكن في تحليل
الجسم اليها ولما كان الوهم ينازع العقل في ثبوت المجردات فانه يحكم
بان كل موجودين فاما ان يكون احدهما داخلا في الاخر او خارجا عنه حتى
ان الذين تبعوه حكموا بنفي ما وراء المحسوسات اشار
الى دفعه بقوله ولما علمت ان الحائط لا يقال له اعمى ولا بصير فان
الاعمى لا يقال الا على من يصح ان يبصر فانه عدم البصر عما من شانه
ان يكون بصيرا فالبارى تعالى الذى يثبت بعد ذلك تجرده و
الغرض ههنا تقريب تجرد النفس الى الفهم فان بعضا منكر تجرده
مع اعترافه بتجرد الواجب والنفس الناطقة وغيرها مما سيأتي
ذكره من العقول ليست جسما ولا جسمانية فهي لا داخلة العالم
ولا خارجة ولا متصلة ولا منفصلة لان الخروج عدم الدخول عما
من شانه الدخول والانفصال عدم الاتصال عما من شانه الاتصال
ولو اريد منهما عدم الدخول والاتصال مطلقا كان خارجا ومنفصلا
وكل هذه من عوارض الاجسام يتنزه عنها ما ليس بجسم واذ قد ثبت
تجرد النفس اشار الى تعريفه بقوله فالنفس الناطقة
جوهر لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم بذاته ليس عارضا لغيره
لا يتصور ان يقع اليه الاشارة الحسية لما مر في المقدمات وبه
تخرج الاجسام من شانه ان يدبر الجسم يحفظ تركيبه وايصاله

يلزم اللمس جسما او جسمانيا

تعريف النفس

الى الكمال اللائق بحسب الامكان وبه تخرج العقول لانها مجردة
ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل النفس بعد قطع التعلق
شمولا ظاهرا وتعقل ذاته بذاته والاشياء الخارجة عنه بصورها
وليس لهذا القيد فايدة احترازية لكن لما كان اخص خواصه
لوصفه لوهم اشار الى ذكر منبه على تجرده ينتفع به ارباب
البصيرة من ذوى النفوس المشرقة بقوله وكيف يتوهم الانسان
فيه تورطهم على القائلين بجسميتها انه الهيئة القلبية جسما والحال انه
اذا طربت طربا روحانيا مبدؤه ورود بارق الهي وهو الذي
يسميه اخوان التجريد بالبسط يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب
عالم ما لا يتناهى كما يشهد به ارباب الشهود وفي نسخة اخرى تشترط
اى يتطلع ما لا يتناهى لفرط احاطتها ومعلوم لا اهل الحدس انه ليس
في وسع الجسم ذلك ثم لما فرغ في تحقيق ماهية النفس شرع في تفصيل
قواها فقال وهذه النفس الناطقة الانسانية لها قوى
يشتهيها وغيرها من النفوس الحيوانية من مدركات اى الات
للادراك ظاهرة باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها وهي
الحواس الخمس ولم يعثر على غيرها لا نفيا ولا في غيرنا مع احتمال
ان يكون لغيرنا ولم نطلع عليه كما انه لو لم يكن للانسان احد
هذه الخمسة لم يمكن ان يتصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية
الابصار فالمحصور في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق او
ما هو متحقق في نفس الامر وهي اللمس قوة منبثة بواسطة
الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما كالعشب بسبب

تعقل ذاته وذات الاشياء

بحث الحواس الظاهرة

انتشار رحالها وهو الروح النفساني كما سيأتي قالوا وهو اعم الحواس
ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر وصلاحه ببقاء
الاعتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد
من قوة تميز بها ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول
ويهرب عن الثاني فلذلك قدمها الشيخ وهذه القوة يدرك
ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف على المماسة
فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتأثر منه فلا يدركه
والا لاجتمع فيه مثلان وهو محال ولما كان آلة اللمس ذات
كيفيات لكونها مركبة من العناصر الاربعة فبقدر ما يقرب
من التوسط الاعتدالي يكون ادراكه كلما كان اقرب كان ادراكه
اكثر لكون تأثره عن الكيفيات اكثر ولما كان قوة اللمس
في الجلد من بين الاعضاء اكثر ثم في جلد اليد من بين سائر
الجلود ثم في جلد الكف ثم في جلد الراحة ثم في جلد الاصابع
ثم في جلد السبابة ثم في انملتها كان كل من تلك الاعضاء اعدل
دونها على الترتيب ومدركات تلك القوة الكيفيات
الاربع التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة وغيرها
ايضا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة و
اللين وقيل ان لها مدركات اخرى كالهشاشة
واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على
التبعية وكذا بالصلابة واللين وقيل ان قوة اللمس
خمس قوى الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب

واليابس

واليابس والحاكمة بين الخفيف والثقيل والحاكمة بين الاملس
والخشن والحاكمة بين الصلب واللين ومنهم من جعلها اربعا
واسقط الحاكمة بين الخفيف والثقيل والذوق وهي قوة
منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم
بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة التي تتكيف بكيفية الطعم
الوارد اولا تتكيف بل تمتزج بها الاجزاء اللطيفة من ذي الطعم
وتغوص في العصب المذكور فيدرك ما فيها من الطعوم على اختلافها
وهي اعم الحسة للحيوان بعد اللمس واشبه القوى بها لتوقف ادراكها
على المماسة ايضا حتى ان بعضا من الاوائل ارجع الكيفيات
المذوقة الى الملموسات فلذلك عقبها بها وما يدرك
بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها والشم وهي قوة
منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك
الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة ولا يفتقر
ادراكها الى مماسة الجرم الموضوع للرائحة كما في الحاستين السابقتين
نعم تحتاج الى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرائحة وقيل
بل يتحلل من ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصل
الى الخيشوم فيدرك برائحته ورد بانه قد يصل الرائحة من
مسافة بعيدة ربما يكون ذو الرائحة صغيرا بحيث لا يمكن ان
يتحلل منه ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة وقد حكي ان الرخمة
انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب
وقع بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة

عدم كون الرحمة في تلك الارض الا نحو هذا الكوخ من المسافة
وقد يقال لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء
الهوائية والاستبعاد لا يكفي في امثال هذه المطالب وبمثل ذلك
يدفع ما يقال لو كان كذلك لانعدم القدر القليل من ذي الرائحة
بعد مدة مديدة وانما قدم الشم لان الاحتياج اليه اكثر في بقاء البدن
من الاخرين اذ من المسمومات ما له كيفية سمية يستدل عليها بالرائحة فيتجنب
ولذلك كانت هذه القوة اتم القوى بعد اللمس والذوق قالوا وهذه القوة
في هذا الطير وكثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة
جدا ويشبه ادراك الانسان الروائح بادراك ضعيف
البصر شبحا من بعيد والسمع وهو قوة مرتبة في الروح المصبوب
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك الاصوات
والهيئات العارضة لها التي اي الحروف بتوسط الهواء المتموج
بسبب قرع او قلع عنيفين اذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت
من بين الجسمين لشدة وبالقلع يتولج بينهما بعنف فيتموج فينتهي
تموجه الى الهواء المجاور للصماخ وبتموجه نحو تموجه فيقع على جلدة
مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين يدركه
القوة وتحقيق البحث يستدعي بسطا لا يحتمله هذا المختصر ولعل تقديم
السمع على البصر لشرفها لمدخليتها التامة في استفادة العلوم لان
انتفاءه لم خلقة يستلزم فوات النطق الذي هو اظهر خواص الانسان
فان الاصم الولادي يكون ابكم واما الاحتياج اليها في بقاء البدن
فلعلها على السواد والبصر وهو قوة مرتبة في الروح المصبوب

في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين او المتقاطعتين حسب اختلاف
المشرقيين المفترقتين بعده الى العينين مدركة الاضواء والالوان
بالذات بواسطة انطباع صورها في الرطوبتين الجليديتين و
تادي صورة واحدة الى الملتقى وذلك التادي ضروري والا
لرئي الشيء الواحد شيئين لانطباع صورة منه في كل من الجليديتين
كذا قالوا واقول هذا منقوض بالسامعة واشترطوا توسط
الجسم الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالهواء
والماء والبلور وما يجري مجراها وقيل يحتمل ان يكون ذلك الشفاف
واقعا لا مدخل له في الابصار واقول تفصيله ان انتفاء الكثيف
ظاهرا لاشتراط ولما استحال الخلاء فيجب ان يكون ذلك المتوسط
شفافا واما مدخليته في الابصار فلا يظهر بذلك لجواز ان
يكون ما هو شرط الابصار انتفاء الكثيف وتوسط الشفاف
انما يكون بضرورة انتفاء الخلاء فافهم وقيل سبب الابصار
خروج الشعاع من الحدقة تمتد الى المبصر فيلاقيه ويصير ذلك الخارج
من الرائي كيد اللامس يدرك بها اصحابه ويسمون اصحاب الانطباع
والطبيعيون ومقدمهم وهو ارسطاطاليس على الاول الرياضيون
ومنهم افلاطون على الثاني ولكل منهم حجج ومناقضات ولاجلها ذهب
الفارابي في رسالة الجمع بين رأي افلاطون وارسطاطاليس
الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية
وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة
الانطباع وانما اضطر الى اطلاق ذلك اللفظين لضيق العبارة

فيما يرى
ومنهم

اصحاب الشعاع كما يسمى الذاهبون
الى الاول ح

بلغ

ع الحواس الباطنة

الحس م

وهذا اقرب مما اختاره المصنف اى الابصار انما هو باضافة اشراقية بين
النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع المانع وللنفس قوى
من مدركات اى الات للادراك كما مر فان المدرك
حقيقة هو النفس والمراد ما يشمل آلة الادراك والحفظ ليشمل
الخيال والحافظة باطنة باعتبار محلها او مدركاتها كما مر كالحس
المشترك وهو قوة مرتبة فى التجويف الاول من الدماغ
يدرك بها صور المحسوسات باسرها ولذلك سميت بالحس المشترك
كما اشار اليه بقوله الذى هو بالنسبة الى الحواس كحوض ينصب
انهار خمس فان الاعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها نابتة
من محلها فكان تلك الحواس باسرها متشعبة منها فاذا ارتسم فى
واحد منها صورة تادت اليها فادركها بعد غيبتها عنه وحيثما
اطلق تادى الصورة فانما هو بتادى الروح الحامل للصورة او لحدوث
مثل تلك الصورة فى المتادى اليه لا بانتقال الصورة بعينها
فانها عرض يستحيل انتقاله والدليل على وجود تلك القوة ان النائم
يشاهد صورا جزئية غريبة لا وجود لها فى الخارج وتلك المشاهدة
ليست فى الحواس الظاهرة لاختصاص ادراكها بالموجود الخارجى
ولانها لو كانت بها لادركها فى اليقظة كل سليم الحس كيف
والحواس الظاهرة معطلة فى النوم ولا بالعقل لما عرفت
من انه لا ينطبع فيه الامور المقدارية فهو اذن بقوة باطنة اى المراد
بالحس المشترك وهو الذى يشاهد صورا فى المنام معاينة
لا على سبيل التخيل حتى انه لا يفرق فى النوم بين ما يشاهد

فيه

فيه وبين ما يشاهده فى اليقظة ومقتضى هذا هو ان ما يدرك
على سبيل التخيل غير مدرك بها وقد صرح فى غير هذه الرسالة
بان ذلك الادراك بالخيال فان فى الالواح واما الخيال فلا
شك فيه بما نتخيل من الملموسات والمبصرات والموجودات
وغيرها فيدل على ان صور جميع المحسوسات يبقى فيه زمانا و
اما الحس المشترك فيظهر بالفرق بين ما نتخيل وبين ما نشاهد
معاينة فى المنام او عند غموض طويل فانه لو كان المشاهدة
بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا فاذن هذا الذى يشاهد الصور
من جميع المحسوسات هو الحس المشترك ومثله فى الاشراق
وكلام غيره مشعر بخلافه كيف والخيال حافظ للصور فلا يكون
مدركا لها على قواعدهم بل كيف ولو كان كذلك لكان القوة
المخزونة فى الخيال متخيلة دائما ويمكن ان يقال ان اختلاف
الصورة المتخيلة والمشاهدة فى المنام لا يدل على اختلاف
مدركها لجواز ان يكون مدركهما الحس المشترك وانما يترائى
معاينة حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم مزاحمة مدركاتها
فيلتفت النفس اليها بالكلية فينكشف انكشافا تاما واما فى اليقظة
فالصورة الحسية يتزاحمها فانها فى ذاتها اظهر والنفس الى الاعتناد
باستعمال الحواس الظاهرة ما دامت صالحة لذلك اميل فما دامت
فى اليقظة فمدركاتها اجلى عندها فاذا تعطلت كان مدركات
القوى الباطنة اجلى وكلما كان ذلك التعطل اقوى كان ذلك
الجلاء اتم اللهم الا ان النفوس القوية التى لا يشغلها شان

[illegible]

عن شان فانه يقع لهم في اليقظة مع سلامة الحواس ما يقع لغيرهم
في المنام بل ما يسمع ويسمع غيرهم اصلا هذا وكذلك ان تدقق النظر
فمعقول ليس مراد الشيخ بما ذكره اسناد ادراك الصور الغير المشاهدة
الى الخيال بل غرضه ان تلك الصور تدركها المتخيلة بسبب انحفاظها
في الخيال ووجودها فيه فيكون حاصل الاستدلال انا ندرك
ما احتسابه من الصور بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة ادراكا على سبيل
التخيل فلابد من انحفاظها في قوة ما والا لم يمكن ادراك تلك
الصور بعينها واسنادهم التحليل والتركيب الى المتخيلة لا ينافي اسناد
ادراك الصور اليها بل ربما يستلزمه فتدبر ولعل الحق لا يتجاوزه
ومن الحواس الباطنة الخيال وهو قوة مرتبة في اخر التجويف
الاول من الدماغ وهو خزانة الحس المشترك يبقى فيه الصور المحسوسة
بها بعد زوالها عن الحواس الظاهرة والحس المشترك وانما جعله
خزانة الحس المشترك فقط مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة
يختزن فيها لان محسوسات الحواس الظاهرة لا يصل اليه
الا بعد وصولها الى الحس المشترك وتاديتها منه اليه وايضا الحواس
الظاهرة لا يدرك بسبب الاختزان بالخيال فان ادراكها
اياها يحتاج الى الاحساس الجديد من الخارج بخلاف الحس المشترك
وتفصيل الدليل على وجود هذه القوة انا اذا شاهدنا صورة
ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها التي
شاهدناها قبل فلو لم يكن تلك الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما
لو صارت منسية ومنها القوة المفكرة التي بها التركيب

ذكر

بين الصور بعضها مع بعض وبينها وبين المعاني بعضها مع بعض والتفصيل
بالتفصيل السابق كما تتصور انسانا ذا جناحين وهذا تركيب
الصور او فرسا بلا راس ورجلين وهذا تفصيل الصور وقس
عليه القسمين الاخرين تركيبا وتفصيلا والاستنباط اي استنباط
الصناعات والعلوم في الانسان وكيفية تسببها لاستنباط الصناعات
وتسببها لاستنباط العلوم انما هو في اقتناص الحد الاوسط باقتراض
ما في الحافظة من المعاني هذا ما قالوه وقالوا ايضا ان النفس قد تستعملها
بواسطة القوة العقلية حتى انها يستعملها في الترتيب الفكري
واستعمالها بواسطة القوة العقلية اما منفردة او بمداخلة الوهم
وقد يستعملها بواسطة قوة الوهم فقط وانت خبير بان استعمال
النفس لها بواسطة القوة العقلية انما يتصور بان يستعملها اولا
في جزئيات الصور او المعاني فينتزع بها من المشخصات ويأخذ
النفس بالقوة العقلية منها المعاني الكلية او بان يحاكي تلك
المعقولات بالجزئيات المدركة لها فانها قوة جسمانية لا يصير
بنفسها اله في ادراك الكليات كما عرفت فتفطن ذلك
كيلا تنزل بظواهر الالفاظ واعلم ان هذه القوة متحركة دائما
لا يسكن في النوم واليقظة اصلا ومن شانها محاكاة المدركات
المحسوسة والمعقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كما ان
السوداوي يرى في المنام الادخنة والصفراوي
النيران والبلغمي المياه والثلوج ولذلك يستدل الاطباء
بالمنامات على الامزجة ولكل نفس خاصية في تلك المحاكاة

باستنزاعي بدل

فربما حاكته بامر يحاكيه غير بامر اخر ولذلك كان تعبير الرؤيا يختلف باختلاف
الاشخاص ولابد فيه من حدس تام وقد يحاكي الشيء بضده فان
الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر فربما تنتقل من احدهما
الى الاخر كما ان البكاء في الرؤيا معبر بالفرح والموت بطول
العمر الى غير ذلك مما يعرفه اهله ومنها الوهم وهي قوة مرتبة
في اخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كادراك الشاة معنى في الذئب والولد به
يهرب عن الاول ويعطف على الثاني وهو سلطان القوى الحسية
والدليل على وجود هذه القوى ان معاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
مدركة وذلك الادراك لا يكون بالحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا
بالحس المشترك لانها لا يدرك الا المحسوسات كما مر وليس
مما يدرك النفس بذاتها اذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات الا المحسوسات
وانت خبير بانه لم يتبين ان الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور
ولا هو بين بل ربما يتبين انه يدرك الصور وذلك لا يستلزم عدم التخيل
ادراك ما سواه والتمسك بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا يتم ههنا وهو اي الوهم الذي ينازع العقل في قضاياه فان قلت
الحاكم هو العقل كما تقرر عندهم فكيف ينازعه الوهم في احكامه و
المنازعة انما تتصور لو كان له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في
نقد المحصل ان لا شيء من الحواس بحاكم وقيل عليه ان الشيخ في الشفاء
اطلق الحاكم على تلك الحواس فانه قال بعد بيان تفاوت الادراكات
في التجرد وبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك

وقال في الشفاء انه في صف الوهم حاكم، الحاكم في الحيوان حاكم ليس فصلا كالحكم العقلي

الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم العقلي ولكن
حكم خياليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الجسمية والاقرب الظاهر ان الحاكم بحسبها
هو النفس فاني اعلم اني المدرك المصدق لقيام زيد مثلا كما اني اعلم
اني المدرك لزيد كيف لا وهم جعلوا المدرك نفسا والحواس
كلها آلة اعتمادا على ما ذكرنا فمراد الشيخ من كون تلك القوى حاكمة
كونها آلة للحكم كما يطلق عليه المدرك بهذا المعنى فان قلت
فلا يكون للحيوانات العجم الحكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية
مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية قلت تلك الحيوانات
العجم ليس لها الحكم الفصلي الواصل الى حد الظن والجزم كما علم
من كلام الشيخ وادنى مراتب التصديق هو الظن فلا يكون
لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا في القضايا الشعرية
وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى الظن
والجزم بل قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام اطوع
للتخيل منهم للتصديق فما اشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية
من التصديق بترتب الغاية اريد بالتصديق فيه
ما يشمل التخييل فانه قد يسمى تصديقا مسامحة كما سماه الشيخ
حكما مسامحة ايضا وجعلوا الشعر احدى الصناعات الخمس
المؤدية الى التصديق وامثال هذه المسامحات في كلام الحكماء
كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارات الا بقدر ما يتوقف
عليه ايصال المعاني الدقيقة الى المتفطن وتبذل ذلك ما لا يخفى
على من له استعداد الفلسفة واما من ليس له الاستعداد فلا يعبأ

مع ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالتصديق

بشانه بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له ثم هذا الحكم التخيلي في الحيوانات
ايضا انما هو لنفوسهم مجردة كانت او غيرها فانا كما نعلم ان الحاكم
بتلك الاحكام نفوسنا نعلم ان الحال فيها ايضا كذلك بالحدس
الصائب فالحاكم مطلقا سواء كان حكما تخيليا او عقليا هو
النفس فمنازعة الوهم العقل انما هو بمعنى ان النفس بذاتها
يحكم حكما وبواسطة استعمالها حكما مخالفا له ولما كان النفس
سريع الانجذاب الى الوهم لقائه الى استعمالها فقد لا تخلص
حكم العقل عن الحكم الذي هو بمداخلته حتى ان المنفرد بميت
في الليل يؤمنه عقله الحاكم بان الميت ينبغي ان لا يخاف
منه لانه جماد والجماد ينبغي ان لا يخاف منه ويخوفه وهمه الحاكم
بان الميت ينبغي ان يخاف منه حكما تخيليا غير مبني على دليل
وربما يغلب تخويفه على امان العقل حتى انه ينزعج منه جدا و
هو يخالف العقل في امور غير محسوسة اذ يحكم فيها باحكام
المحسوسات فيغلط مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس حتى ان
الذين يتبعون قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات ولم
يتفكروا ان عقولهم بل اوهامهم التي بها يحكمون هذا الحكم ويحكمون
ونفوسهم لا تحس بل لا يحس من الجسم الذي هو اظهر الموجودات
عندهم الا السطح الظاهر والاحساس به ايضا بواسطة الكيفيات
المحسوسة القائمة بها دون عمقه اي ثخنه فانحصار الموجود في
المحسوس ظاهر البطلان بادنى توجه من العقل والخاصة المذكورة
للوهم يدل على مغايرتها للقوة العقلية ومن الحواس

الباطنة الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من
الدماغ تحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج في ادراكها بعد
الذهول الى تجشم احساس جديد ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال
الى الحس المشترك ومما يقع النظر فيه ههنا ان المعنى اذا
زال عن الوهم فان بقي محفوظا بعد ملاحظة ثانيا بالوهم فالتذكر ههنا
المعنى يتم بادراك وحفظ ومبدأ الاول هو الوهم ومبدأ الثاني هو الحافظ
وان زال عن الحافظة فاسترجاعها انما يكون بان يقبل الوهم بالقوة
المتخيلة على ما في الخيال من الصور ويستعرض واحدا واحدا منها ليكون
كانه يشاهد الامور التي هذه صورها فاذا عرض له الصورة التي
ادرك معها المعنى المطلوب لاح له المعنى ح كما لاح من خارج فالتذكر
بهذا المعنى يتم بتصرف في تلك الصور وادراك بهذا المعنى
واختزان له ومبدأ الاول المتخيلة ومبدأ الثاني الوهم ومبدأ الثالث
الحافظة فلا حاجة للتذكر والاسترجاع الى قوة سادسة بل تلك
القوة يسمى حافظة من حيث صيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستنباطها والتصور بها مستفيدة ايام اذا فقدت
كذا قيل اقول وانت تعلم ان التفصيل المذكور يعطي ان الادراك
الثاني انما هو بالوهم سواء كان المعنى باقيا في الحافظة او لا فمدخلية
الحافظة في الصورة الاولى من حيث توقف ذلك الادراك
عليه ومدخليتها في الثاني بمعنى اختزان ذلك المدرك فيه
فنسبة التذكر الى الحافظة دون الوهم ليس لذلك والتصحيح على
المشهور من كونها المتذكرة اي الحافظة فقال والتي يكون
هي م

بما ذكر بالضم يختص بالقلبي على الاشهر ويجوز فيه الكسر ايضا وبالكسر
يختص باللساني على الاشهر ويجوز فيه الضم ايضا سائر الوقائع
والاحوال الجزئية اذ الكليات خزانتها الجوهر المفارق ولما كان
تغاير الحواس الظاهرة وتغاير محالها ظاهر الاشتراك به لم يتعرض له و
نبه اجمالا على تغاير الحواس الباطنة وتغاير محالها بقوله ولكل من
الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به بمعنى انه لا يكون في ذلك
الموضع غيره كما علم من تعيين محالها على ما في التلويحات والنجاة ولا يكون ذلك
الحس في غير ذلك الموضع كما يدل عليه قوله بعد ذلك واختصاصها
بمواضعها على المعنى المشهور وعلى الوجهين يشكل ما ذكره في الاشارات
ان محل الخيال هو الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما الجانب
الاخير ومحل الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط
وسلطان المتخيلة في الجزء الاول من التجويف الاوسط اذ على
هذا يتوارد بعض تلك القوى على محل واحد ويختل ذلك
الحس باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك عرف
تغاير القوى واختصاصها بمواضعها كما شهدت به التجربة واعلم
انه ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا يتعرض
الطبيب بمعرفتها وذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار
افعال قوى اخرى مثل التخيل والخيال والذكر الذي سنعرف
له بعد والطبيب انما ينظر في القوى التي اذا لحقها مضرة
في فعلها كان ذلك مرضا فان كانت المضرة يلحق فعل قوة
بسبب مضرة لحقت فعل قوة اخرى وكان تلك المضرة

تتبع

تتبع بسبب سوء مزاج او فساد تركيب في عضو ما فيكفيه ان يعرف
ان لحوق تلك المضرة بسبب سوء مزاج ذلك العضو وفساده حتى يتداركه
بالعلاج او يحفظ عنه ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما يلحقها
بواسطة اذا كان قد عرف حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه
وفيه اعتراف بان طريق التجربة لا يمشي في الواهمة ثم ان المصنف
بنى الكلام هنا على المسامحة واتباع المشهور فانه حقق في غير هذه
الرسالة ان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة لها افعال
متعددة تسمى بحسبها باسما مختلفة فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور
خيالا ومن حيث الحكم واهمة ومن حيث التفصيل والتركيب
متخيلة وذكر ان الدليل على تغاير هذه القوى ان جعل تغاير الافعال
فلا يتم فان الحس المشترك عندهم ايضا مدرك بمدركات جميع الحواس
الظاهرة وان كان اختلال البعض مع بقاء الباقي فعسى ان التجربة
لا يفي بذلك لا سيما فيما يتحد مواضعها او يتقارب كهذه الثلثة فان
اختلال مقدم بطن مع سلامة مؤخره صعب الاثبات كيف
وفعل بعضها يتوقف على فعل غيرها كفعل المتخيلة على فعل الخيال
والوهم والحفظ وفعل الوهم على فعل المتخيلة بل على الخيال ايضا
في الجملة فكيف يختل واحد منها ويسلم الباقي وانكر انطباع
الصور في الحواس مطلقا لان المدرك ربما يزداد مقداره على
مقدار محل الحس بالاضعاف فالحاصل فيه لا محالة يكون اصغر منه
فكيف ينطبق عليه وما يقال من ان النفس يستدل بالصورة وان
كان اصغر من المرئي على ما عليه المرئي في نفسه بمعنى ان ما

انكار انطباع الصور في الحواس

لم يكن نحو

مقدار صورته حفظا لم يكن اصل مقداره باطلا عنده لان ادراك
مقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال وكذا يستحيل عنده انطباع
الصور في المرآة لاختلاف مواقع الصور فيها باختلاف
مقامات النظار ولانه يرى الصورة غائرة في عمق المرآة بحسب
بعد ذي الصورة وربما كان ذلك البعد بحسب لا يفي به عمق المرآة
كما لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع فانك ترى
بين ملتقى الاصبع والمرآة وبين صورة الوجه مسافة ازيد من عمق المرآة
بكثير والحق عنده في الصور الخيالية وصورة المرآة انها صياصي معلقة
لا في مكان بل هي موجودة في عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق
التام يسمى عالم المثال والنفوس تشاهدها هناك ولها مظاهر كالمرآة
والخيال وانكر الحافظ الخ الحاكمة في الحافظة اذ ربما يجتهد الانسان
جهدا عظيما في تذكر شيء منها فلا يتأتى له ثم قد يتفق ان يتذكر بعينه فلو كان
محفوظا في بعض قوى بدنية لما غاب عنه بعد الفحص الشديد بل
الحافظ عنده محفوظة في النفس المجردة كما ان الكليات محفوظة في المجردات
نعم جوز ان يتعلق بالحافظ استعداد استعادتها من الخزانة وهو
الادراك عنده اضافة اشراقية للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك
الاضافة ربما تترتب على اشتغال الحواس وربما تحصل بدونها حال النفس
المنسلخة عن الابدان ربما تشاهد انوارا يشبه انها ليست
نقوشا في بعض القوى البدنية والمشاهدة باقية مع النفس
ما بقيت وكذا الانوار العالية تشاهد بعضها بعضا وليس
بصرها يرجع الى علمها بل علمها يرجع الى بصرها فهذه القوى

كلها

بحث القوة الشوقية

كلها في البدن ظل لما في النفس الناطقة من قوة المشاهدة بذاتها هذا
خلاصة ما هو عليه ويحصل الحق فيه فلا تيسر الا لاهل التجريد ولما فرغ
من تفصيل القوى الدراكة شرع في تحقيق القوى المحركة وهي اما باعثة
عليها واما فاعلة لها وقدم الاولى لتقدم فعلها فقال وللحيوان
قوة شوقية تنبعث عن القوى المدركة ذات شعبتين منها شهوانية
خلقت لميل الملائم طلبا للذة وتنبعث عن اعتقاد الملائمة
في الشيء مطابقا كان او لا على وجه الغلبة وذلك القوة الشهوانية
في القلب كما ان الطبيعة في الكبد الا ان الشوقية لا يوجد في
كل عضو شيء منها او شبهها بخلاف الطبيعة فان الجذب والمسك
والدفع والتغذية والتنمية يتعدى منها الى الاعضاء على رأيهم كذا
في المطارحات وهو خلاف ما في القانون فانه جعل القوى ثلاثا
حيوانية اي مبدأ الحيوة واعداد قبول الحركة والحس ومبدأها القلب
وطبيعية اي مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل ومبدأها الكبد
ونفسانية اي المبدأ الحس والحركة الارادية ومبدأها الدماغ نعم
المبدأ الاول في جميعها القلب على ما نقله عن ارسطاطاليس والحكمة
المصنف واعلم ان كون القوة الشوقية واحدة تسمى غضبية باعتبار
وشهوانية باعتبار او متعددة محل تامل وعبارة المصنف في هذه
الرسالة وغيرها غير مصرحة باحد الاحتمالين وان كانت ظاهرة
في الوحدة وكذا عبارة النجاة وقوة محركة تباشر التحريك
منبثة في العضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب
الاوتار والرباطات والاعصاب او ترخيها بتمديدها

جبلت لجلب الملائم

وغضبية خلقت لدفع ما لا يلائم بحسب الاعتقاد مطابقا كان او لا ١٨

[illegible]

بحث القوة المحركة

مبادي الحركات الاختيارية

واعلم ان الحركات الاختيارية لها مبادئ مترتبة ابعدها عن الحركات
القوة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطها في الانسان وذلك لان الحركات الاختيارية تتوقف
على تصور الفعل وملاحظة ترتب جر النفع او دفع الضر عنه فان القصد
الى غير المشعور به محال والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب الفائدة
او ما هو في حكم التصديق به محال ضرورة ويليها قوة الشوق فانها
تنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهي الرئيس في القوى
المحركة كما ان الوهم هي الرئيسة في المدركة ويدل على مغايرة الشوق
الادراك تحقق الادراك بدونه وقد اثبت بعضهم بينها وبين المحركة
الفاعلة قوة اخرى اي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة
وهي التي يحصل بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان
قد يكون مريدا التناول ما لا يشتهيه ونازع فيه المص بان الاجماع هو
كمال الشوق وليس نوعا اخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا
فليس هناك قوة اخرى يكون مبدأ للاجماع ولذلك لم يذكرها
في هذه الرسالة وغيرها فان قلت الشوق هو الميل الطبيعي الذي
ليس عن روية والعزم الميل الاختياري الذي يتبع الروية في الانسان
فظهر تغايرهما وايضا ربما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما في
اللذات المحرمة للزاهد المغلوب للشهوة الذي يكف نفسه عنها
تكلفا فلا يكون العزم كمال الشوق قلت لا شك ان ميل النفس
الى الفعل الاختياري مطلقا انما يعقب اعتقاد ترتب الغاية عليه
الا ان ذلك الاعتقاد قد يكون حكما وهميا غير مبني على روية فربما يعلم انه

والارادة والكراهة

وكراهة التناول ما لا يشتهيه

فيلوح

فيلوح ان النفع في جانب الخلاف فيحصل الميل القوي الى ذلك الجانب
فيصدر الفعل على وفقه فالميل في الصورتين يترتب على اعتقاد النفع
الا ان الاعتقاد في احدهما وهمي وفي الاخرى فكري وليس احدهما
طبيعيا لان الامر الشعوري لا يكون طبيعيا على ما هو المصطلح المشهور وبالجملة
لا نزاع في تسمية احدهما طبيعيا والاخر اختياريا بعد تحقق المعنى وان
ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين واما الزاهد
المغلوب فلا نم انه حصل له كمال الشوق كيف ولو صح ما ذكرتم لم يكن
الشوق من مبادي الافعال بل الارادة المخالفة له في النوع
اذ في هذه الصورة قد حصل الشوق بكماله الى الجانب المخالف للارادة
فلا يتحقق الا جانب الارادة ضرورة استحالة كون الشيء الواحد
مشتاقا الفعل والترك معا في حالة واحدة لا يقال لم لا يجوز
ان يكون الشوق الاقوى الى جانب الخلاف ويتحقق شوق ضعيف
على وفق الارادة فيكون الشوق من مبادي الافعال باعتبار ذلك
لانا نقول لا دليل على ثبوت الشوق الضعيف على وفق الارادة في
الصورة المذكورة بل الظاهر انتفاؤه وبالجملة فعليكم البيان والايضاح
لما كان الشوق عندكم هو الميل المترتب على الاعتقاد الوهمي التخيلي
المسمى عندكم بالطبع فمن البين عدم تحقق ذلك الميل الى الجانب
الموافق للارادة في تلك الصورة لان الارادة ههنا امر غير مشتهاة
اصلا وترك اللذات المحرمة للزاهد المغلوب غير مشتهى
اصلا بالمعنى المذكور واعلم ان هذا البحث من غوامض المطالب
ولم اعثر على تفصيل فيه من قبل القوم فلا باس ان نفصل

الصورة

الكلام عسى ان يتضح المرام وينفصل الخصام فنقول لا يخفى عليك
اذا تأملت وجدانك ورفضت الجدال جانبا انا اذا تصورنا
شيئا لذيذا عندنا ووجدنا في طبعنا ميلا قويا اليه فربما لا يعارضه
فينا داع الى الكف عنه فنزاوله وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة
في تركه فنجد فينا ميلا مخالفا للاول داعيا الى خلافه وربما غلب
علينا فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول بحاله من غير تبدل
فيه كالمحتمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء له
وربما غلب الميل الاول ويترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية
من المصلحة في الكف وتحقق ميلا ما الى الكف بسبب ملاحظة المصلحة
في الكف كالمنهوم الذي يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره ويشبه
تخالف الميلين في القوة المحركة تخالف الحكم العقلي والوهمي و
التخييلي في القوة المدركة بل هو مستند اليه فيتلخص من ذلك ان فينا
ميلين متغايرين اما بالنوع او بغيره وان الفعل قد يترتب على كل
منهما دون الآخر سواء لم يوجد الآخر اصلا كالاكل بشهوة من دون
ملاحظة المصلحة الفكرية او وجد وخالفه ولكن كان مغلوبا كالآكل مخالفه
من مثال المنهوم المباشر لما يحكم عقله بضرره فان الفعل فيهما
يترتب على الميل الشهواني وكالآكل لما لا يشتهيه ولا ينفر
عنه بان لا يكون لذيذا ولا بشعا مثلا ولكن يأكل لما يلاحظ
فيه من المنفعة والآكل للبشع لما فيه من المصلحة فان الفعل فيهما
يترتب على الميل الثاني دون الاول وبالجملة فان الفعل قد يترتب
على كل منهما دون الآخر ولا شك ان ترتب الفعل على احدهما

لبعده في الصورة الاولى ولتخلف الفعل عنه في الصورة الثانية
منه

مع

مع تحقق الآخر لا بفعل مع فقدهما بل انما يكون للغلبة فايهما
غلب على النفس اطاعته القوة المحركة اذا تحققت ذلك
فان خصص اسم الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر لم يكن شيء منهما
بخصوصه من مبادي الفعل الاختياري لصحة وجوده بدون كل منهما كما عرفت
بل يكون ح القدر المشترك بينهما وهو الميل المطلق الشامل
لهما بشرط الغلبة على النفس مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشوق
فكأنه نظر الى ان الشوق معدود في المبادي فينبغي ان يراد منه
الميل المطلق والا لم يكن بخصوصه مبدأ من المبادي كما مر ومن جعله
غير الشوق فقد خصص الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر ولزمه
ان لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا يزيد المبادي
على الثلثة وقد جعل ذلك الجاعل العزم مبدأ آخر مغايرا للشوق
فيحصل مقصوده فالحاصل من جميع ذلك ان الميلين متغايران نوعا
او صنفا لكن الذي هو من المبادي امر واحد هو الميل المطلق
بشرط الغلبة والرسوخ فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق
بط والحكم باتحادهما نوعا قول من غير ثبت ولا يتوقف المقصود
اعني عدم كون العزم مبدأ آخر على ذلك هذا ما حصلته بنظري
القاصر وفكري الفاتر ولعلك ان احطت بجوانب المقال
وكشفت عن عين البصيرة غين الجدال انكشف لك عن
وجه جلية الحال نقاب الخفاء والاشكال وحامل جميع
القوى والمحركة والمدركة هو الروح الحيواني وهو جسم
لطيف بخاري يتولد من لطايف الاخلاط ينبعث من

مطلب تحقيق الروح

التجويف الايسر من القلب فان تجويفه الايمن مشغول بجذب الغذاء
من الكبد و ينبث في البدن بواسطة سريان الدم الذي هو مركبه
فيه بعد ان يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة اما متعلق
بقوله ينبث او بقوله حامل والمراد بالسلطان النوري الكيفية النورية
التي تحصل له من النفس وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب
الصور فان تعلق النفس به يفيده لطافة ونورا او القوة الحيوانية
التي هي معدة لقبول سائر القوى وهي مبدأ حركة الروح الى الاعضاء
على ما هو مذكور في كتب الطب لكن قال في شرح القانون ان
الفيلسوف لا يعتقد لهذه القوة وجودا البتة واعلم ان مزاج الروح
غير متشابهة بل لكل قسط منه مزاج يناسب العضو الذي هو موطنه
سواء جعل المبدأ الاول هو القلب كما هو مذهب الحكماء او جعل
كل عضو مبدأ اولا لما يظهر فيه من الافعال كما هو مذهب عامة الاطباء
اذ لو اتحد المزاج لاتحد الآثار وذهب الحكماء وجمهور الاطباء الى ان
الروح يتولد في القلب وينجذب منه قسط الى الكبد وقسط الى
الدماغ لكن الحكماء على ان القوى ايضا يفيض عليها في القلب
وان لم يظهر الافعال الا في تلك الاعضاء وخالفهم الاطباء
فقالوا تلك القوى انما يفيض على القسط المنجذب الى تلك الاعضاء
فقوة الحس والحركة يفيض على القسط المنجذب الى الدماغ وقوة
التغذية والتنمية على القسط المنجذب الى الكبد و ذهب جالينوس
الى ان الروح يتولد في الدماغ وينتقل منه الى غيره ورد عليه
الشيخ في التلويحات بان مزاج الروح حار فيجب ان يكون العضو

الذي

لان الروح خارج عن مزاج الاعضاء منه

الذي يتولد منه حارا ايضا كثير الحرارة لافتقار توليده الى التبخير و
التلطيف وافتقارهما الى حرارة كثيرة والدماغ بارد رطب
ولو كان حارا لاشتعل بانضمام حرارة الحركات الفكرية الى حرارته الاصلية
اقول وانت خبير بان امثال هذه الادلة لا يفيد اليقين الا لاهل
الحدس الصائب بل جل مطالب الحكمة لا يظهر الا بالحدس فقط
والروح للطافتها وشفافتها وقربها من الاعتدال يشبه الاجرام السماوية
الخالية عن الاضداد ولذا يفيض عليها النفس الناطقة لمناسبتها
للمبدأ الخالي عنها ومن ههنا يتفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية
فاعرف ذلك ولولا لطفه لما سرى فيما يسري من المجاري
الضيقة كمسام الاعصاب والعظام والعروق الشعرية المبثة
في اللحم واستدلوا على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا حدث
سدة ما يمنعه عن النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو ويعرض له ما يعرض
للميت من التعفن والفساد وهو مطية تصرفات النفس الناطقة
اذ هو متعلقها الاول كما مر وبتوسطه يسري فيض الحيوة و
توابعها منها الى اجزاء البدن وتصرف النفس في البدن
ما دام هو على الاعتدال المناسب لتلك النفس واذا انقطع
الروح المعتدل بالاعتدال الخاص انقطع تصرفها في البدن
وهو الموت ويقال هذا الروح الحيواني سمي لكونه واسطة في وصول
فيض الحيوة الى البدن من النفس التي بذاتها او لاشتراك
الحيوانات فيه غير الروح الالهي المجرد عن المادة الذي
يأتي في كلام النبوات كقول سيدنا ونبينا سيد المرسلين

مطلب نفس ناطقه

روح حيواني

روح الهي

خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام والوحي الالهي كقوله
تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فانه يعني به
النفس الناطقة التي هي نور من انوار الله كما قاله الغاية الموجودة
لانه الالهي لا امر من برهان تجردها من الله مشرقها لكونها لمعة
من انواره فان المجردات عنده كلها انوار وهي متحدة في الحقيقة
مختلفة بالشدة والضعف والتمام والنقصان وينتهي في
الشدة والكمال الى نور الانوار الذي جميع الانوار لمعاته
كما ينتهي في الضعف الى النور المحسوس المتعلق بالاجسام
وبينهما نوع من الاتصال كما ان النور المحسوس من السراج
له اتصال وان اختلف مراتبه شدة وضعفا بحسب
القرب من السراج والبعد عنه والى الله عودها اذا تخلصت
عن الالواث البدنية بان يحشر الى جوار قدسه كما اشير اليه
بقوله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر وجماعة من الكفار
لما تفطنوا ان هذه غير جسمية توهموا انها البارى تعالى وقد
ضلوا ضلالا بعيدا فان الله واحد لا شريك له ببرهان التوحيد
والنفوس كثيرة واشار الى دليل تلك المقدمة بقوله
ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدا لادرك احدهما جميع
ما ادركه الاخر ولاطلع كل من الناس ما اطلع عليه الكل ضرورة
ان نفس كل منهم عين نفس الاخر على هذا الوجه وليس
كذلك بالبديهة واورد عليه بانا لا نم لزوم ذلك لان ادراك
الادراكات المتوقفة عليها فلا نم فيها عدم اشتراك

الكل

الكل فيها الا يرى كيف يشترك الكل في العلم بذواتهم لانه لم يحتج الى الالات
واقول اذا اتحد النفس في الكل كان جميع الالات لذات واحدة
فيكون تلك الذات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع تلك الالات
فاذا كان نفس زيد وعمرو مثلا ذاتا واحدة كان مدرك زيد بعينه
مدرك عمرو وبالعكس وهو ظ لا يقال لما كان الادراك بالالات
مدركة لتلك المدركات فلا يلزم كونها من حيث الات اخر مدركة
بها لانا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية فلا يصح كونها من حيث
تلك الالات مدركة لكون المقيد بتلك الالات من حيث
هو مقيد بها امرا اعتباريا وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل
الة غير مقيد بالالة الاخرى بالذات ضرورة فرض وجود المقيد
من حيث انه مقيد فيوجد التقييد ايضا ويكون المركب من الذات
وهذا المقيد مغايرا للمركب منها ومن تقييد الاخر بالذات
فتغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة بها وان اريد
الحيثية التعليلية فلا ينفع الاتحاد في الادراك ضرورة ان الفاعل
الواحد اذا صدر عنه افعال متعددة بالات مختلفة كان
هو الفاعل لكل منها الا يرى ان النفس يدرك المحسوسات الظاهرة
والباطنة بالات ومع ذلك هو المدرك لجميعها فانه هذا و
ما نقل عن بعض الصوفية من وحدة النفس فهو ضرب اخر من الوحدة
لا ينافي التعدد بالمعنى الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود
عندهم لا يقال ان الدليل المذكور دال على ان حقيقة النفس
ليس عين البارى واما ان نفي معينا من النفوس لا يكون

مغايرة ح

الا الله

عينه لعدم تعددها فلا بد لا بد من اخذها من الدليل الاخر لا لكون الامكان والوجوب والامتناع لوازم الماهية فما يكون فردمنه ممكنا يكون سائر افراده كذلك وكذا الحال في الوجوب والامتناع وقد حقق هذا في موضعه فلو كان الواجب نفسا من النفوس كان حقيقة النفس واجبا لما مر فيلزم تعدد الواجب لكن هذا موقوف على اتحاد النفوس في الماهية او امكان تعدد افراد حقيقة النفس المفروض كونها عين افراد الواجب وربما يمنع ذلك هذا والدليل الذي ياتي يدل على انه ليس نفسا من النفوس وهو قوله ثم كيف يستاثر قوى البدن اله الالهة ويستخرج ويجعله راهن شهوات وعرضة بليات كالالام النفسانية والبدنية متعلقا في خبط عشوات من الاحلام الغير المطابقة ويحكم عليه حركات السموات وتتغير احوالها بتغير اوضاعها كما هو شان النفوس فان كل ذلك نقص وهو على الواجب محال وهذه المقدمة تلقوها بالقبول وبنوا كثيرا من المطالب عليها ونقل امام الحرمين والامام الرازي من المتكلمين اجماع العقلاء عليها واي حاكم بالفطرة السليمة كيف لا وهو منبع كل خير وكمال وليس هناك الا الوجود البحت الذي هو خير محض وجماعة توهموا انها جزء منه بان يكون بان يكون كل نفس جزءا من اجزائه منفصلا عنه ومنشا وهمهم انهم تفطنوا لكون النفس نورا فايضا منه ثم فتوهموا كونه جزءا منه على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفائض من جرم الشمس وغيرها وهو زيغ ضلال فانه لا برهان على انه ليس بجسم

مشتملا ...

رد على من زعم ان النفس هو الباري

رد على من زعم ان النفس جزء من الباري

كما يجيء فكيف يتجزى وينقسم فان التجزي والانقسام من خواص الاجسام والجسمانيات لانه فرع المقدار المختص بالجسم وانما لم يحمل الى ما يثبتة من عدم تركب الواجب لان الخصم ربما يتوهم كونها جزءا تحليليا لا تركيبيا ومن يجزيه من قبيل الاقناعيات وقد جرت عادته وعادة غيره من اساطين الحكمة خصوصا الاوائل منهم على ايراد التنبيهات في المطالب الحكمية فانها ربما يكفي لطالب الكمال وان لم يكف في افحام اهل الجدال وآخرون توهموا قدمها بدون البدن فان البرهان المذكور انما ينفي قدمها مجردة عن جميع الابدان بل وجودها قبل البدن لا قدمها على سبيل التناسخ والمص على ان ابطال التناسخ ليس ببرهاني كما نقل عنه شارح التلويحات فلذلك لم يتعرض له هناك ولم يعلموا انها لو كانت قديمة كما زعموا مجردة في الازل عن جميع الابدان فالذي الجاها الى مفارقة عالم القدس والحيوة اي الى التجرد المحض الذي هو منشا التنزه عن النقايص الهيولانية والحيوة العقلية والتعلق بعالم الموت والظلمات اي الى البدن الذي هو عرضة الموت الطبيعي والنقايص التي لا تتناهى ومن الذي قهر القديم وجبره بالتعلق بالبدن الشخصي الذي هو بمنزلة شرك له وكيف سخرها قوى الطفل الرضيع بل الجنين حتى انجذب من عالم القدس والنور الى بدنه وهذه كلها تنبيهات اقناعية واشار الى وجه البرهان بقوله وكيف امتياز بعضها عن بعض في الازل وتقريره انها لو كانت ازلية فاما ان يكون متعددة او واحدة وكلاهما باطل اما الاول فلان تمايزها اما بالماهية او

الحيوة ...

الشرك ...

رد على من زعم ان النفوس موجودة قبل البدن

لكنه انه يشكل ما ذكره من ان تشخصها بعد البدن باثبات المكتسبة وهي حاله فيها وكمن اي كظهر المتصور بعد تجرده من الانوار المحمودة وطلوع بالاية المحمودة بها من الشدة والضعف والكمال والنقص وهي لا تزيد على ذواتها المعتبرة الا باعتبار ان النور الاشد لا يباين النور الاضعف الا بخصوصية هويته البسيطة وتلك الهيئات المكتسبة اي حصلت زائدة على النفس عارضة لها لا هي معروضة لتلك الخصوصيات فتشخصها بالخصوصية بنفس تلك المرتبة لا بتلك الهيئات التي اي الكاسبة لها فافهم منه

بلوازمها او بغيرها والاول والثاني باطلان لان اتفاقها في النوع ولوازمه كما قال ونوعها متفق وكذا الثالث لان ذلك الغير ان كان الموضوع او المادة وعوارضها فقد اشار الى بطلانها بقوله ولا امكان لا بالذات ولا بالعرض ولا محل لا مادة ولا موضوع وان كان امرا خارجا فقد اشار بقوله ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد البدن اي بعد قطع التعلق عن البدن فان تعينها حينئذ بتلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال بعض اهل الذوق ان تلك الملكات في تتجسد في عالم المثال ويصير بدنا للنفس ويسمى بالبدن الملكية اما انتفاء المكان بالذات فلتجردها واما المكان بالعرض فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر فلا موضوع لها وليست بجسم ولا جسماني فلا مادة لها واما الانفعال فلتوقف فعل النفس وانفعاله على البدن اذ بذلك يتميز عن العقل وكذا الملكات المكتسبة وبالجملة تمايزها فيها محال لان حلول الشيء في الشيء فرع تميز المحل وتعينه وان كان غيرها فلم يتعرض له وهو اما فاعل او آلة لفاعل وهو الصانع لانا ننقل الكلام الى تخصيص الفاعل والآلة بها وفيه نظر لانا بعد تسليم انحصار النوع كما تقدم بالفواعل والآلات ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلول له فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما نقله شارح العين واعلم انه ذكر الرئيس في الشفاء

الآثار

الملكية

بما يحل فيه

الامتناع

ان تعدد النفس قبل البدن

الاشارات ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحدة منها القوة القابلة لتأثير العلل اي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل ما ذكره ان تكثر افراد النوع الواحد لا يكون الا بسبب المادة فما لا يكون ماديا ينحصر نوعه في شخصه وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن واعترض الامام عليه بان علة تكثير الاشياء المتماثلة لو كانت بتكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته فلا يحتاج الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط وانت خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في شخصه واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي يلحق الهيولى الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم ببعضه حمرة وببعض الآخر سواد وتشخص من الماء واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات

اعتراض الامام

جواب الطوسي

قال ملك هذا المحال المحل المستمر وهو الهيولى الواحدة بوحدة الصورة وكثر بكثرتها فلا يحتاج كلامهم على ما ذكر في الشرح لان لا معنى لكون الشيء واحدا لا واحدا ولا كثيرا كما تصور البعض فالطوسي انما يحمل هذا على قولهم الهيولى واحد منه

تعدد الاشخاص العنصرية

[illegible]

اللاحقة بالمادة العنصرية تشخصات لها وهو مم بل عوارض
لشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض
عن كلام المحقق بل هو جواب عن ايراد الامام واقول الحق
ان معنى كلام الشيخ ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره
الى المادة لا الى تكثر المادة والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان
يكون لتكثر المواد كما في الافلاك او لتكثر العوارض اللاحقة
للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر كيف وقد اسند الشيخ
اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه لا بد من القوى القابلة
لتأثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما هو لقبول
اثار العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع لتكثر
المواد فلا يرد سوال الامام من اصله وانما حكم الشيخ بالاحتياج
الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالماهية ولوازمها بالمادة
بل بالعوارض فلا بد لها من محل وليس ذلك هو التشخص لعدم
تحصله فيه بعد ولا الحال فيه لان كون الحال حاملا للتشخص
المحل غير معقول بخلاف العكس فان المحل هو الحامل للحال
وتشخصه وعوارضه لان المحل منعوت بالحال ولا عكس
وتحقيق ذلك ان تكثر الفاعل للمعنى الواحد غير معقول كما ان تولد
الكثير غير معقول والمعقول من الاول هو ضم الى امور متكثرة
تحصل منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه مع الاخر والمعقول من الثاني
تأليف امر واحد من الكثير مغاير للكل واحد من الآحاد فالنوع ذلك مع
اذا كان معنى واحدا مجردا عن المادة وعلائقها لا يمكن للفاعل

تكثر

تكثيره اصلا لان تكثيره في حد ذاته غير معقول كما مر وضم امور متغايرة
اليه فرع وجوده فلا بد ان يتعلق وجوده بمادة يكون اصلا لافراده
وينضم اليه عوارض مختلفة يحصل منها مع كل واحد من تلك العوارض
فرد مغاير للحاصل منها مع العارض الآخر وايضا انضمام الامور
المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل القسمة لا يوجب حصول امور
متكثرة فان جميع تلك المتغايرات منضمة الى امر واحد فيحصل
من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور الى الهيولى
القابلة للقسمة فان كلا من تلك الامور ينضم الى جزء منها فيحصل
من ذلك الجزء وذلك العارض امر مغاير للحاصل من جزء اخر وامر
اخر فافهم ذلك جدا وهذا الوجه اسد من الاول وابعد عن
الشكوك فان قلت اختلاف تلك العوارض ان كان لاجل
عوارض اخرى وهكذا لزم التسلسل وان كان لمهياتها لزم ان يكون
تشخص كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك
الافراد في الانواع ما يعرض تشخصا كالشكل والوضع وغيرهما قلنا
نختار الاول ولا محذور فيه لجواز ان يكون اختلافها
للاستعدادات المتسلسلة والتسلسل فيها غير محال لا يقال الموجب
ما به الامتياز يجب ان يكون امرا محققا في الشخص لان الماهية مشترك
فلا بد ان يكون فيه امر مميز عما عداه من الافراد الموجودة نعم يجوز
ان يكون ذلك الامر مستندا الى امر سابق عليه بالزمان قلت
نختار الثاني ونلتزم الانتهاء الى عوارض شخصية لا نوع لها او ينحصر نوعها
في فرد اما ابتداء او في بعض المراتب والشكل والوضع وغيرهما نوعهما

المشخصات ان فرض اتحاد انواعها فى الاشخاص فيكون لافرادها
مشخصات منحصرة النوع فى الفرد ولا محذور فيه بل هو الذى
تقتضيه النظر العميق فتامل واما الكل وهو كونها واحدة فاشار
الى بطلانه بقوله ولا يصح ان تكون واحدة لانه ان بقيت بعد التعلق
على وحدتها لزم ان يدرك كل واحد ما ادركه الاخر لاخر مفصلا
ولذلك لم يذكره المص وان لم يبق على الوحدة فينقسم ويتوزع على
الابدان وهو محال فان ما ليس بجسمانى اى ليس بجسم ولا حال
فيه ولا جزء منه لا يتجزى لان الواحد اذا قبل الانقسام فالقابل
لذلك الانقسام اولا وبالذات هو المقدار وما عداه يقبله بتوسط
هذا فى الانقسام الوهمى واما الانقسام العقلى فالقابل له عند المشائين
الهيولى الاولى والمقدار معدله وعند الاشراقيين نفس الصورة التى
اى عين المقدار عندهم بل اى حادثة مع البدن اذا تم استعداده
لقبولها ثم لما كان ما تقرر من امر النفس انها نور مجرد وليست
عين البارى ولا جزء له ولا قديمة بل فائضة من مبدأها حادثة
مع حدوث البدن فربما لا يسوغ فى النفوس القاصرة المسخرة
للوهم ويتوهم ان يحصل بسبب فيضان تلك النفوس الغير
المتناهية نقصان فى مبدأها نبه على دفع هذا الوهم بتمثيل
تضمنه قوله ولما رايت فتيلة مستعدة للاشتعال بان لا يكون
رطبة مثلا يشتعل من النار من غير ان ينتقص منها شئ بل
البصرت الشمس يفيض عنها النور على جميع الاعيان القابلة
من غير نقصان فيها فلا تعجب من حصول النفس الناطقة عند

استعداد

ولا جزء له

استعداد البدن من غير ان ينتقص من واهبها القريب الذى هو
العقل الفعال و البعيد الذى هو المبداء الاعلى شئ والغرض
منه تلبيس عريكة الوهم بابداء مثال يوافق فيه العقل فى الحكم
المذكور بعد ان ثبت ذلك الحكم بالبرهان فان الوهم بعد قيام
البرهان ربما ينبو عن قبول النتيجة لما جبل عليه من محاكاة المعقول
بالمحسوس فاذا مثل له فى المحسوس ينقاد للعقل ويذعن له فيتم الطمانينة
بل ربما يكفى امثال هذه الامثلة لصاحب الحدس القويم والطبع السليم
والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم **الهيكل الثالث** فى
مسايل من علم ما بعد الطبيعة يتوقف عليها اثبات الواجب
لذاته • الجهات العقلية ثلث اعلم ان كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع باعتبار تحققها فى العقل يسمى جهة وباعتبار تحققها فى نفس
الامر مادة و المبحوث عنه ههنا هو تلك الكيفية لكن فى محمول
خاص هو الوجود الخارجى ولما كانت النسبة متعلقة
بالطرفين فربما ينسب تلك الكيفية الى المحمول فيقال واجب
وجوده وممتنع وجوده وممكن وجوده وربما ينسب الى
الموضوع فيقال هو واجب هو ممكن هو ممتنع والمال فى
الكل واحد واجب وممكن وممتنع كانه قصد بذلك
حكاية ما يعتبر فى القضايا فان قولك ج ب بالضرورة
فى قوة قولك ج متصف لب اتصافا واجبا والا
فالظاهر ان يقال وجوب وامكان وامتناع فالواجب
ضرورى الوجود والغرض منه تعريف الوجوب بضرورة الوجود

الجهات العقلية

فان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ
واما اذا اريد تعريف ما صدق عليه ذلك المفهوم فلا كما اذا
عرفت الناطق بالضاحك واردت به تعريف النوع الذي
يصدق عليه مفهوم الناطق وهو في الحقيقة ليس تعريفا للمشتق
بل لمعنى اخر هو النوع الذي يوجد فيه المشتق وربما ذهل
عن هذه النكتة بعض الافاضل والظاهر ان المراد بالواجب
الواجب لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق فالتعريف بها
مقيد به والممتنع ضروري العدم اي لذاته بناء على الظاهر والممكن
ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه بالنظر الى ذاته وعلى هذا بين
الاقسام انفصال حقيقي والحصر بينها حصر عقلي وتحقق قسم
الرابع اعني ضرورة الطرفين مضمحل باذنى توجه من بديهة
العقل فان اقتضاء احد الطرفين يستلزم المنع عن الاخر والمنع
عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه استلزاما بينا لا سترة به فهو
حصر منطوق به بالبديهة سواء سمي عقليا او قطعيا فلا نزاع
في الاسامي في الاخر وان عم الواجب والممتنع كان بين الاقسام
منع الخلو دون الجمع فان الممكن اما واجب بغيره او ممتنع بغيره
كما يعلم من قوله والممكن يجب ويمتنع بغيره لامتناع وجوبه
وامتناعه بذاته والا لزم الانقلاب وامتناع انتفاء
وجوبه وامتناعه بالغير اذ لا يخلو من ان يوجد علته او لا فان
وجد وجب بها وان لم يوجد امتنع بعدمها والسبب
هو ما يجب به وجوده اذ لو لم يجب به لكان اما باقيا

على ما

[illegible]

حال الممكن

على ما هو حاله بالنظر الى ذاته من مساواة الوجود للعدم او صائرا
احد الطرفين اولى به مع عدم انتهائه الى حد الوجوب
والاول باطل والا لم يكن فرق بين وجود السبب وعدمه
فلم يكن السبب سببا وهذا خلف والثاني ايضا باطل لان الاولوية
يستلزم مرجوحية الطرف الاخر وهو يستلزم استحالته لاستحالة
ترجيح المرجوح واستحالته يستلزم وجوب الطرف الاول
وقد فرض غير واجب هذا خلف والممكن لا يكون موجودا
من ذاته اذ لو وجد من ذاته فاما مع تساوي وجوده
وعدمه وهو محال لامتناع ترجح احد المتساويين من غير
مرجح بالبديهة واعتبر ذلك بكفتي الميزان ولم يتعرض
لهذا الشق لظهوره واما ان يترجح وجوده لذاته وهو محال
اذ لو اقتضى الوجود لذاته لكان واجبا لا ممكنا وقد فرض
ممكنا هذا خلف فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم والسبب
اذا تم لا يتخلف عنه وجود المسبب اي لا يمكن التخلف
والا فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام
العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض تمام العلة تاما واما ان
يترجح احد الطرفين من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن
وقوع الطرف الاخر مع كونه مرجوحا فلنفرض معه الوجود
في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احد الوقتين
بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لزم
ترجح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان الاولوية

وجود الممكن

الحاصلة من العلة منحصرة في كلا الوقتين فالوجهان متساويان
فيهما وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر لم يكن ما فرضناه
علة تامة هف هذا ما تقرر عليه راى بعض المحققين المتاخرين
بعد تزييفه ما جاء له من قبله في هذا المطلب واقول
لا يلزم من امكان الطرف الاخر امكان وجوده في وقت
وعدمه في وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت التحقق
بالوجود ولا استحالة في امكان العدم في وقت الوجود وانما
المستحيل امكانه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة
والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة لا ما يجوز وجوده تارة
وعدمه اخرى الا ترى ان الزمان ممكن مع انه لا يجوز ان
يوجد بعد العدم ولا ان يعدم بعد الوجود كما حقق في موضعه
فالوجه ان يتمسك بما اشرنا اليه من ان اولوية طرف سابقا
يستلزم مرجوحية مقابله وهي تستلزم استحالته المستلزمة
لوجوب ذلك الطرف لا يقال على سبيل النقض لو صح
ذلك لزم ان يستلزم المساواة التي هي مقتضى ذات
الممكن بعينه احد الطرفين فانا نقول مساواة احد
الطرفين للاخر يستلزم استحالة الاخر لاستحالة الترجيح
بلا مرجح واستحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف اذ
على سبيل المناقضة لا نسلم ان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر والسند ان كلا
الطرفين ممتنع في صورة التساوي لانا نقول

اما

اما على الاول فالنقض انما يتم لجريان الدليل في مادة مع تخلف
المدعى والمدعى ههنا الاستحالة ولا نم التخلف في تلك المادة بل التساوي
في نفس الامر مستحيل لاستلزامه ارتفاع النقيضين والممكن لا بد له
من ترجح احد طرفيه في الواقع لانه في نفس الامر مقترن اما
بما يرجح وجوده او بما يرجح عدمه والامكان امر اعتباري يعرض
في العقل اذا لاحظه العقل مع قطع النظر عن غيره وعلى الثاني انه
لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الاخر لكان جايز الارتفاع
وقد فرض الاول ممتنعا فيكون مرتفعا فان وقع الارتفاع الجائز
لزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع وهو جايز فيلزم جواز ارتفاعهما
وهو ايضا محال لان امكان المحال محال فتدبر فانه مع وضوحه لا يخلو



عن دقة ما والله الموفق فان قلت هذا البحث في الحقيقة تكرار لما سبق
من قوله والسبب هو ما يجب به وجود غيره قلت الغرض ههنا التعرض
وانما تعرضنا هنالك للاشارة الى دليله اجمالا نظرا الى الحكم الضمني اللازم
للتعريف تكثيرا للفائدة والمقام يعلم هناك انه متى يجب به
وجود المسبب فانه في قوة المطلق فاشار ههنا الى انه انما يجب
به وقت التمام ثم الظاهر انه تعريف للسبب الفاعل فانه الذي
يجب به المسبب بعد اجتماع جميع ما لا بد منه في التاثير من الشرائط
والالات والمادة وغيرها ولم يبين ههنا ان الوجوب في ذلك
الحال فاشير اليه في هذا الموضع ويمكن ان يحمل الاول على العلة
مطلقا ويكون معناه ما له دخل في وجوب غيره وح فلا يتم التكرار
ويؤيد هذا قوله وكل ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل في السببية

سواء كان ارادة او وقتا او مكانا او معاونا او محلا قابلا او
غير ذلك ويحتمل ان يكون قوله او غير ذلك عطفا على جميع ما يجب
ويكون اشارة الى ما ترك ذكره من الاجزاء والشروط وارتفاع
المانع او عطفا على قابلا فان المحل القابل للشيء هو الذي يجب وجوده
مع وجود المقبول كالهيولى للصورة والمحل الطارئ عليه الشيء
لا يجب وجوده معه كالصورة الجسمية للانفصال الطارئ عليه
فانه قد سمي محلا له باعتبار طروه عليه وح يظهر لقوله قابلا فائدة
واذا لم يوجد السبب بتمامه بان يكون بسيطا ولا يوجد او مركبا
وينتفي كل جزء من اجزائه او ينتفي بعض اجزائه فقط ويمكن ان
يجعل هذه اشارة الى المركب مطلقا والاول اشارة الى
البسيط فان انتفاء بعض الاجزاء اعم من انتفاء جميع الاجزاء
او انتفاء البعض مع وجود البعض لا يحصل الشيء ضرورة
واذا حصل جميع ما يجب في وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينبغي من
الموانع ان كان للمعلول مانع وجب الشيء ضرورة وهذا بظاهره
لا يشمل العلة التامة البسيطة الهيكل الرابع في مباحث نفيسة
من الالهيات وفيه فصول خمسة عنونت اثنان منها بواسطة الهيكل
وخاتمة فصل في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة وقدم
هذا الفصل على اثبات الواجب لان ثبت ذلك على وجه لا يتوقف
على اثباته فانه ينظر في وجوب الوجود ومقتضيه من الاحكام التي
من جملتها البراءة عن وجوه الكثرة لا يصح ان يكون شيئان كلاهما
واجب الوجود لانهما ح اشتركا في وجوب الوجود الذي هو غير خارج

فصل في توحيد الواجب وتنزيهه عن وجوه الكثرة

عن حقيقتهما اذ لو خرج عن حقيقتهما وحقيقة احدهما فاتصافه به اما بسبب
غيره وهو مستلزم لاحتياج الواجب الى الغير في وجوب وجوده واما
بسبب ذاته فيتقدم بوجوب الوجود على ذاته لان العقل يحكم بان
الشيء ما لم يجب وجوده اولا لم يجب عنه وجود شيء اصلا سواء كان
ذلك الشيء عينه او غيره فان العقل يحكم به حكما كليا من غير استثناء تلك
الصورة فانه يحكم بان معطي الوجود من حيث هو معطي الوجود يجب تقدمه
بالوجود على ما يعطيه الوجود والوجوب السابق ان كان عين اللاحق
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
او يدور فثبت ان وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتهما فاما جزء حقيقتهما
او عين حقيقتهما او جزء واحد وعين للآخر وعلى التقادير فلا بد من فارق
بينهما يكون بينهما فصلا مشخصا لهما او لاحدهما فيتوقف وجود احدهما
او كليهما على الفارق اما الاول فلانه يكون مميز كل منهما امرا موجودا فيه
واما الثاني فلانه يكون امتياز احدهما بثبوت امر فيه وامتياز الآخر بنفس
الحصة المجردة عن ذلك الامر وعند التحقيق يلزم افتقار كل منهما الى الفارق
لان مجرد الامر المشترك لا يكفي في تحصيل شيء منهما بخصوصه بل لا بد
من فارق ينضم اليه وجوديا كان او عدميا لكن ينزل الى الترديد بين
افتقار كليهما او احدهما استظهارا والعدم توقف البرهان على افتقار
كليهما هذا وفيه نظر لانه انما يتم لو كان قول الوجوب الذاتي
المطلق عليهما قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا يجوز ان يكون قوله
على ما تحته قولا عرضيا ويكون له افراد متعددة متمايزة بماهياتها
مشتركة في هذا العارض لان ما ثبت انه عين الحصص الواجبية

هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق ولذلك قال ابن كمونة في
بعض تصانيفه ان هذا البرهان يمنع استحالة وجود واجبين مشتركين
في الماهية وفي الجايز في العقل ان يكون في الوجود موجودان نوع
كل منهما منحصر في شخصه ويكونان مشتركين في وجوب الوجود الا
ان هذا الاحتمال ان امتنع كان امتناعه ببرهان غير هذا البرهان ولم اظفر به
الى الان هذا ما ذكره في هذا الكتاب وذكر في كتاب الكاشف ان تعدد
الواجب حينئذ مطلقا اما اذا كان نوعهما واحدا فظاهر واما ان كان
نوع كل منهما مغايرا للنوع الاخر فلان وجوب الوجود يجب اذ ذاك
ان لا يكون نفس حقيقتهما والا لكان نوعهما واحدا لان مفهوم وجوب
الوجود لا يختلف وان لا يكون داخلا في حقيقتهما والا لكان الواجب
مركبا فلو صح وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا لازما
لكل واحد منهما واقول لقايل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقايق
مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقايق معلولة
لما الا مفهوم واحد هو عرضي لها فان اراد بكون وجوب الوجود واحدا
ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقايق فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعا
واحدا لان ما هو نوع لها هو تلك الحقايق لا الوجه المذكور وان اراد
به تلك الحقايق انفسها فلا نسلم الوحدة اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة
ذي الوجه لجواز ان يكون افرادا خارجا عن حقيقة ما هو وجه له نعم لو كان
ما هو معلوم لنا كنه وجوب الوجود لصح ما ذكره لكنه ممنوع وما يتوقف
على الشيء فهو ممكن الوجود ثم نبه على الاحتياج الى الفارق بقوله
ولا يمكن ان يكون شيئان لا فارق بينهما فانهما يكونان واحدا

٢c

اقول ان هذا المطلب اجل واعلى فلا اجد في نفسي الرخصة بالمسامحة
فيه والاكتفاء بما ذكره حذرا عن الاطالة فانه احق المطالب
بان يصرف فيها الجد ويستفرغ فيه الجهد لئن كان هذا البحر بحرا
عبابا على غير لجة فهو ذا مضيع فاذكر ما لخصته في ذلك من اقوال
القدماء بعد اجالة النظر واطالة الفكر فان المتاخرين قد خلطوا
كلامهم واختلوا ارائهم وحرفوا الكلم عن مواضعها وبتروا وجوه
الحجج عن مواقعها والكلام فيه متوقف على تحقيق قولهم وجود الواجب
عين حقيقته فنقول لما دل البرهان على ان ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا
لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير فلا بد في انتهائه الى حقيقة الوجود
الذي هو واجب بذاته قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما
اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد وايضا
لو كان عاما احتاج في وجوده الى ان يتخصص ولا يكون حقيقة محض
الوجود مع خصوصية فيكون شيئا موجودا لا وجودا صرفا فان اي خصوصية
انضمت الى الوجود صار امرا له الوجود فيجوز ان يحلله العقل الى شيء
ووجود وقد دل البرهان على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذا تلك
الحقيقة امر متشخص بذاته اعني انه شخص لا نوع له حتى لو تعقل
كما هو لم يقبل الشركة اصلا ثم ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق
مستفاد من تلك الحقيقة تابع لها وهو امر اعتباري فان اريد بالموجود
ما هو اعم من تلك الحقيقة وتلك الماهيات كما نعني بالمضيء ما هو اعم من حقيقة
الضوء والاعيان القابلة وبالاسود ما يشمل نفس السواد
وما قام به سواد كان حقيقة في اللغة او مجازا كان الموجود بهذا

المعنى مقولا بالتشكيك وصدقه على الحصص الواجبية باعتبار ذاته
بمعنى ان مطابق الحكم ومصداقه انما هو خصوصية ذاته لا امر
زائد عليه وعلى تلك المهيات بسبب عروض امر اعتباري لها كما ان
مصداق الحكم في قولك الضوء مضيء هو ذات الضوء لا امر زائد
عليه وفي قولك الارض مضيئة هو اتصافها بامر زائد عليها فهذا
المعنى ما قاله الحكماء من ان الوجود عين الذات في الواجب وزائد
في الممكنات وان الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك
ولم يعنوا بذلك ان الواجب مع كونه حقيقة وجودا خاصا قد عرضه
فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا مرتين كما فهمه بعض
المتأخرين او عرضه المطلق على اطلاقه كما فهمه بعض فان قلت
فلا يكون الواجب ح موجودا حقيقة بل يكون وجودا قلت
ان كان المراد بالموجود في عرف اللغة شيء ما عرض له الوجود
او تعلق به الوجود فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز
اطلاقه عليه بمعنى انه منشأ الآثار الخارجية والحقائق لا تقتنص
من قبيل الاطلاقات العرفية فان اهل العرف انما يضعون
الالفاظ لما وصل اليهم فهمهم من المعاني وربما لم يفهموا بعض المعاني
فلم يضعوا له لفظا او فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا
مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع والعمدة هو البرهان وتتبع
ما اقتضاه البيان والعيان والمشاحة اللفظية غير قادحة في
تحقيق المطالب الحكمية ولذلك قال الشيخ ابو علي في التعليقات
ابي نصر اذا قيل واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه

انه

انه واجب ان يكون موجودا لا انه يجب الوجود لشيء موضوع فيه
الوجود على وجوب او غير وجوب فقد تحقق بما تلونا عليك ان حصة
الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات
الخارجة عن حصة الوجود وهو امر متشخص بذاته كما ان وجوده تشخصه
عين ذاته فكذا سائر صفاته ومصداق الحكم في جميع صفاته
واسمائه هويته بذاتها البسيطة الممتازة بذاتها عما عداها فاذا
قلت انه موجود فمعناه انه منشأ الآثار الخارجية وهويته وجود
من حيث انه مبدأ لتلك الآثار واذا قلت انه عالم
فمعناه انه ينكشف عليه الاشياء واذا قلت علم فمعناه انه مبدأ
ذلك الانكشاف وقس على ذلك سائر الصفات والاسماء فليس
هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه يسمى اسماء مختلفة بحسب
اعتبارات شتى واضافات متعددة فلا يجوز تعدد مثل
تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الحصص لكان لكل واحد
منهما خصوصية سوى حصة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن
ان يكون كذلك ولانه ليس له حصة كلية والا لاحتاج الى المخصص
فظهر معنى ما قاله الشيخ في التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه
كل ما فرضته ثانيا له فاذا نظرت فيه فهو هو اذ لا ميز في صرف
شيء فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في
التصور ايضا بمعنى ان العقل اذا لاحظ خصوصه او على وجه
ينطبق على خصوصه لا يمكن ان يفرض شيئا مثله بحيث يكون
على تقدير وجوده مغايرا له بل كلما يفرضه كذلك باول النظر فاذا

أي لحصة الوجود

المصداق ذا الحمل

الانتشاء الآثار

امعن النظر ظهر انه هو لا ثاني له وانما يمكن له فرض التعدد اذا
قصد له بوجه نسبي او سلبي بعيد عن خصوصية ذاته وانت خبير
بان هذا ايضا انما يتم بعد ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا
في حد ذاته وربما يدعى البديهة فيه وينبه عليه بما ذكره وهو ان
اصحاب البصائر الثاقبة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقائق
في امر واحد نسبي وهو الكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر
لهم ان هناك امرا اخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن عن المؤثر
به يصير تلك الحقائق متحققة بهذا المعنى الاضافي بل هو النور البصير
بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة باعتبار العارض وهو في حد
ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل في حقيقته كما ان الموجود
في الحركة هو المتوسط وهو امر شخصي مستمر من مبدا المسافة الى المنتهى ثم
يصير هو بالاضافة الى كل واحد من الحدود المفروضة كونا في ذلك
الحد فاشتراك الحقائق في ذلك الامر النسبي مستلزم لاتحاد ذلك الامر الذي
هو حقيقة الوجود الناشي منه تلك النسب لما اشرنا اليه فتفطن ثم تحدس
هذا اعلم ان اراد اثبات انما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة النور امر
واحد لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص
وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية نقصه هو ان يكون في غاية
مفتقرا الى غيره ولا شك ان المفهوم المدرك منه في بادي
النظر امر مشترك واما اختلافها بالمراتب فلان النور الزائد لا يزيد
على النور الناقص الا بحقيقة النورانية اذ لو كان الحقيقة النورية فيه اشد
واقوى لا بامر مغاير له والا لم يكن نورا صرفا كما ان الخط الزائد

على

على خط آخر لا يزيد عليه الا بنفس الخط لا بامر آخر وقول المشائين
ان الماهيات واجزائها لا تتفاوت بالشدة والضعف والكمال
والنقص ود لا الكلام المشهور عليه منقوضة بزيادة المقدار على
المقدار كما حققناه انفا بل بالعارض واما ان غاية كماله هو مرتبة الواجبية
فلان امر النور امر اشرف من غيره بديهة فلا بد من انتهاء غيره
اليه بحسب العلية وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه
سلسلة الانوار يجب ان يكون اشرفها لكونها علة لها اذا
تمهد ذلك فلو تعدد الواجب لكان كل منهما اما في غاية الكمال
فلا يكون به تعدد لا في الحقيقة ولا في المرتبة ولا بغيرها وقد فرض حقيقة
واحدة اما في غاية الكمال والاخر دونه فلا يكون الناقص واجبا لان
النقص من الماهية لما كان كاملا لا يكون النقصان مقتضى الماهية
بل لازما لمعلوليته فتدبر ثم ان المص لما فرغ من التوحيد شرع
في التنزيه فقال والاجسام والنفوس كثيرة وقد بينا ان
واجب الوجود واحد فليست اي واجب الوجود وانتهج في
ذلك منهج ما سلك في بحث النفس من انها ليست عين الواجب
لانها كثيرة والواجب واحد وقد اشرنا هناك الى ما يرد
عليه ودفعه بقدر الامكان على ان كل جسم قابل للانقسام الوهمي
الى افراد موافقة للكل في الماهية وتلك الافراد ممكنة بالذات فان
كانت موجودة بالفعل كما في اجزاء المركبات العنصرية المساوية
للكل في الحقيقة ثبت تكثر افراد ذلك النوع في الخارج وان
لم يكن موجودة كما في اجزاء البسائط فهي ممكنة لذواتها ضرورة

وان امتنعت بصورة النوعية اوامر آخر وعلى التقديرين
يلزم اما تعدد الواجب او اختلاف افراد الطبيعة الواحدة في الآثار
الذاتية والوجوب الذاتي فهي ممكنة فيحتاج الى مرجح هو واجب
الوجود لذاته اما ابتداء او بالآخرة ومنه ينتظم برهان على اثبات
الواجب تقريره ان الاجسام موجودة فهي اما واجبة وليس
كذلك لان الواجب واحد وهي متكثرة مع انه يستلزم الخلط او ممكنة
وكل ممكن يحتاج الى مرجح وذلك المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه
لاستحالة الدور والتسلسل ثم اشار الى تنزهه عن التركيب بقوله
وواجب الوجود لا يتركب من الاجزاء لانه لو تركب لكان لها مدخل
في وجوده فيكون معلولا لها وهو محال ثم انه دليل آخر وهو انه لا يكون
تلك الاجزاء واجبة لما بينا ان لا واجبين في الوجود فيكون ممكنة فالمحتاج
اليه اولى بان يكون ممكنا وهذا تام في التركيب الخارجي دون
الذهني آه وقيل انه يستدل في نفي التركيب الذهني
بان وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان اما الاول فلصحة
الحمل واما الثاني فلان وجودها لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب
عينه فلا يكون ان يكون مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت فتدبر
ثم اشار الى تنزهه عن الصفات الزائدة على الذات فقال
والصفة لا تجب بذاتها والا لما احتاجت الى محلها لان الواجب
بالذات لا يحتاج الى الغير فواجب الوجود ليس محلا لصفات متغايرة
لذاته لان تلك الصفات ليست واجبة بالذات فلا بد لها
من موجد وهو اما الواجب في ذاته صفات فيكون ذاته علة
ولا يجوز ان يوجد

فاعلية

ولا في صفاته

فاعلية لها كما انه علة قابلة لها فان الشيء الواحد الحقيقي الذي ليس
جهة تكثر اصلا لا في ذاته ولا في صفاته وهو الذي يسمى بالبسيط الحقيقي لا يتأتى عن
ذاته لامتناع كون الواحد المذكور قابلا وفاعلا معا لان اعتبار
كونه قابلا ولو كان واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل فلا بد في ذاته
من جهتين يكون باحديهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان دخلتا او
احديهما في ذاته لزم تركبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان
الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى
غير النهاية وقيل هذا استدلوا على ان الواحد المذكور لا يصدر عنه
الا الواحد وسنذكره هناك مع ما عليه وما له انشاء الله ويعلم
من ذلك عدم كون الواجب علة لوجوده وان وجوده عين ذاته ثم اشار
الى دفع وهم ربما تعرض لبعض القاصرين [illegible] وهو انا اذا تصرفنا في عضو
لنا في جملة بدننا بالتحريك وغيره يكون الفاعل شيئا والقابل شيئا
آخر فان الفاعل هو النفس والقابل هو البدن واما في معالجة نفسنا في الامور
النفسانية من رذائل الاخلاق مثلا فان الفاعل والقابل فيه هو النفس
لكن لا من جهة واحدة فان النفس ليس واحدا حقيقيا لان لها علاقة
الكثرة والكلام في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه في ذاته وصفاته اصلا
كما مر فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه لا كثرة فيه بحسب الاجزاء
الذهنية والخارجية ولا بحسب الانحلال الى الوجود والماهية ولا بحسب
الصفات الحقيقية وكذا مع تلك الوحدة الحقيقية من كل متعالي اشرفها
فليس مسلوبا عنه الكمالات [illegible] ذلك بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته
بمعنى انه من حيث انه سبب لانكشاف الاشياء عليه عليم

وهو ان لا يكون له جهات الا باعتبار ع
ويمكن [illegible] فاعلا [illegible] قبيل

ومن حيث انه مبدا للآثار في الممكنات قدرة ومن حيث انه مبدا العلم النوري
مغاير ذاته المحيط بالنظام الاصلح مخصص لاحد طرفي الممكن اراده وهكذا
في جميع الصفات كما هو تفصيل ان الآثار المترتبة على الصفات
الكمالية صدرت عنه في مرتبة ذاته على الذات البحت فان العلم
فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الاشياء فهي صفة
حقيقية ذات اضافة وكذا القدرة والارادة وغيرهما والحاصل
ان ههنا هو تلك الاضافات بدون تلك الصفات وهذا الكلام دائم
فان المحتاج في انكشاف الاشياء الى امر مغاير ذاته ناقص بالذات
مستكمل بالصفة وصفاته في مرتبة الاضافات محضة والذي نفيناه عن
الواجب هي الصفات الحقيقية المستلزمة لكونه في الواحد فاعلا وقابلا
دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية
فكما مر من العلم والقدرة واما السلبية فكالقدوسية فانها عبارة
عن سلب النقائص واما الاعتبارية المحضة فككونه شيئا وحقيقة
قال قطب المحققين في مثل هذه المواضع من شرح الاشراق و
ما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات
مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة
اي المبدأية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما
ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو
سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية و
غيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب
الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل

قال

22

حال ثم قال وهذا ما استفدته من العلم في غير هذا الكتاب ولم اجده
في كلام غيره واقول غرضه من ذلك ان السلوب المطلقة قد يحتاج
الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث
كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا
بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك
حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب فان جميع
السلوب مستند الى ذاته الاحدية من جهة واحدة فذاته من حيث
انها مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص
فافهم ثم اشار الى دليل الدعوى المذكورة من ان له من كل المعاني
اشرفها بقوله وكيف يعطي الكمال من هو قاصر اي كيف
يفيض الكمال من هو ناقص فان العقل السليم يحكم بان المعلول
لا يكون اشرف من العلة بل الامر بالعكس كيف لا والمعلول
ظل العلة وصورته فاندفع ما يتراءى عليه من انه لا يلزم كون العلة
متصفة بما يوجبه كالشمس يحمي وليست حارة وكل ما يوجب
تكثرا من تجسم وتركيب ممتنع عليه فان قلت هذا تكرار لما سبق من
امتناع التركيب عليه مع ان نفي التركيب يغني عن نفي التجسم
قلت يمكن ان يكون المراد بالتركيب ههنا التركيب
الذهني وما يشمله فان الدليل المذكور سابقا لا يشمله كما اشرنا اليه
وبالتجسم اعم من كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان يكون هذا تتمة لقوله
فواجب الوجود واحد ويكون هذا تمييزا له [illegible] لكنه والنتيجة للبحث
السابق الا انه اعترض في البين قوله وله من كل متقابلين

يعني وليس الكلام [illegible] على [illegible] العلامة [illegible]
[illegible]
[illegible] الكتابة [illegible]
مكه

استبرانها فلا يكون تكرارا فتامل والحق لاضد له لانتفائه عن الموضوع
ولاند اى لا مثل له لما مر من انه ليس مهية كلية ويمكن ان يراد بالضد
المانع فى القوة وبالند المكافي فيها كما هو عرف اللغة فانه الحق بذاته
وماسواه محتاج اليه فلا مكافي له ولا مانع ولا يتسبب الا من فانه
يخص الاجسام ويتعلق بها وله الجلال العظمة الذاتية المستلزمة
لسلب جميع النقايص الاعلى الذى هو فوق كل عظيم فان ماسواه
ناقص بذاته وهو النقص وراء الاحتياج والكمال اى الصفات
الثبوتية التى وجودها مؤثر بالنسبة اليه الاتم فان كل كمال
بالنسبة الى كماله نقص والشرف الاعظم فانه منبع كل خير وشرف
والنور الاشد اى الظهور الاكمل فانه الظاهر بذاته المظهر لغيره
وليس بعرض فيحتاج الى حامل يقوم وجوده وهو ينافى الوجوب
الذاتى ولا جوهر حيث ركب الجواهر فى الحقيقة الجوهرية بناء على ان
الجوهر جنس لما تحته كما هو المشهور ويفتقر الى الفصل يميزه عن غيره
من الجواهر واما على تقدير عدم كونه جنسا فلا يتم ذلك والاولى ان
يتمسك بان المقتضى بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
والواجب ليس له ماهية بل ذاتها هذا الحكم بل الوجود الواجب له لذاته
عدم الماهية لغيره كذا ذكره واقول هذا مبنى على تخصيص الماهية بما
الوجود كما يدل عليه قوله اذا وجدت فانه يشعر بالتغاير بينها وبين
الوجود فتامل دلت عليه الاجسام باختلاف هيئاتها فلو لا تخصص
لما اختلف اشكالها ومقاديرها وصورها واعراضها وحركاتها
ومراتب اركان العالم ونظامها اشارة الى برهان ابدعه على اثبات

الواجب

لا ضد له ولا ند

لسلب جميع

ولا جوهر

برهان اخترعه لاثبات الواجب

الواجب تقريره ان اختلاف الاجسام فى الاشكال والمقادير
وغيرها ليس بواجب وهو ظاهر فلا بد لها من علة وليست الجسمية
المطلقة والا لاشتركت الاجسام فيها واشار اليه بقوله ولو اقتضت
الجسمية هيئاتها لما اختلفت فيها ولا الجسم المخصوص والالزم ان تخصص
بها ولا جسما اخر لان الكلام الصانع يجرى فى ذلك الجسم ولان الاجسام متساوية فى الوجود
بعضها عن الاخر اولى من عكسه وايضا قد برهن فى موضعه على ان
الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم اخر ولا الوصف القائم بذلك الجسم
لان عروضه له فرع تخصصه ولا الوصف القائم بغير ذلك الجسم لما مر فى
الجسم الاخر فهو اذن ليس امرا اخر بجسم ولا جسمانى وهو النور المجرد
وذلك اما ان لا يحتاج الى غيره وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز
احتياجه الى الاجسام وهيئاتها لان الشئ لا يمكن ان يوجد ما هو اشرف
منه كما مر ولان تاثير الجسم انما يكون بمداخلة من الوضع فلا يمكن ان يوجد
ما لا وضع له كما تقرر فى محله فتعين ان يكون احتياجه الى النور المجرد وكذا الى
ولا يتسلسل بل ينتهى الى ما لا يفتقر الى غيره وهو الواجب واسطة العقد
عنوان هذا الفصل بذكر اشتماله على مطالب جليلة تنبيها الاية الى ان
الانوار حقيقة سواء كانت مجردة عن مادتها او محسوسة قائمة
بالاجسام متحدة بالحقيقة وانما اختلافها بتفاوتها بالشدة والضعف
والكمال والنقصان وغير ذلك من الامور الخارجة عن الحقيقة وتنبيها
الاشارة الى الحقيقة النفس فان من فهمها فهم الحكمة واصل المعارف
واجلها كما جاء فى الوحى القديم اعرف نفسك يا انسان
تعرف ربك وفى كلام النبى عم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفى كلام افلاطون

بلغ

من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل
حي معونة كثيرة ومنها اثبات الواجب بطريق اخر اعلى من
السابق وهو النظر في النفس الناطقة وطلب علتها كما اشار
اليه النبي عم بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو اوسط
المطالب واشرفها والمقصد بالذات من هذا الفصل كما نشير
اليه ومنها الاشارة الى ان كل ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك
لذاته وان الانوار الجسمانية انما لا يدرك ذواتها لعدم قيامها
بنفسها الى غير ذلك من الخبايا في الزوايا الاجسام تشاركه
في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة وعدم الاستنارة فالنور
يعرض الاجسام وليس عين حقيقتها ولا جزءا منها وفي بعض النسخ
فالنور عرضه في الاجسام والغرض واحد ونورية الاجسام
ظهورها اي الاجسام اذ المعنى من النور ما لا يزيد الظهور
على ذاته ولما كان النور العارض قيامه بغيره وليس وجوده
لنفسه فان وجود العرض انما هو للموضوع فانه نعت له بذاته
وليس له ذات مستقلة بل هو وصف لذات فليس ظاهرا لذاته
فليس مدركا لذاته لان حقيقة الادراك هو ظهور الشيء للشيء
وهو وان كان حقيقة النور وهو الظهور الا ان حقيقته ليست
لذاته بل لغيره لقيامه به فيكون حقيقته ظهوره لغيره لا لنفسه
فلو قام بنفسه لكان نور النفس كما ان الطعم مثلا لو تجرد فرضا
لكان طعما لنفسه ولو كان نور النفس كان مدركا لذاته كما قال
في شرح الاشراق عند قوله ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد مدرك

ما يشارك الاجسام

عليه

عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس
نور النفس لان المعني به ان يكون قائما بذاته مدركا لها والعارض
ليس كذلك لقيامه بالغير وكذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون النور
لغيره وهو محله الذي قائم به لاستحالة ان يكون نور النفس وهو قائم
بغيره لما عرفت من تفسير كون الشيء نور النفس ولكن ان هذا الضابط
على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكر قبله ولولاه لم يكن كذلك
احوج على هذا التفسير بتعيين معنى قوله ما هو لنفسه فهو مجرد وما هو نور
قائم بذاته مدرك لها فهو غير عارض وهو ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال
كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره واما ما استدل به وبينه من
عكس نقيضه فان اراد بالمجهول نفي مجموع الجزئين من حيث هو المجموع كما
هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول اعني
القيام بذاته ينافي الوضع صريحا وايضا لا يثبت بذلك ما بنيه
عليه من ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد لا بينه في الفصل الثاني اذ
يجوز ان يكون جوهرا غاسقا اي جسما لظهوره عند ذاته وعدم كونه نورا
كذلك ولا هيئة في الغير اي الهيئة النورية يعني النور العارض
ليس نور النفس لما تبين في الضابط فضلا عن الظلمانية فتعين ان
يكون نورا مجردا وعلى هذا لا يثبت ان ما يدرك ذاته فليس
نورا عارضا فلا يصح الحوالة وان اراد نفي كل واحد من الجزئين
فالجزء الاخير غير بين ولا مبين لما ذكره بعينه عند التحليل فقضيتين
احدهما كل ما هو نور عارض فليس قائم بذاته وهو غني عن البيان
بل لغو والاخرى كل ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته

الانوار ح

نور ح

وهو غير بين ولم يستدل عليه اصلا فالحق ما قرع سمعك فانى حتى تبرهن
تطلع على جلية الحال ان كنت من اهل الحدس الاشراقي
وكل ميسر لما خلق له والنفوس الناطقة بل النفوس حيث الحيوانات
ظاهرة لذاتها مدركة لها اما الاول فبالوجدان واما الثاني
فبالحدس كما مر في الانوار العارضة وفي بعض النسخ قائمة بنفسها
اي غير قائمة بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قائم بذاته الا انه
قيام بذاته كاللون قيام بغيره بل معناه سلب القيام بالغير
كما ليس معنى قولهم واجب الوجود موجود لذاته ان ذاته علة
وجوده بل عدم كون وجوده معلولا اصلا لكونه عين ذاته كما
بين في موضعه وكذا قولهم ذات الواجب كاف في وجوده او
مقتض لوجوده وامثال ذلك من باب المسامحات التي يقبلها
العقل في بدء الامر عند جليل النظر ولذلك بنوا الامر عليه
في اوايل الحال كما في التلويحات وغيرها واما ما يقتضيه
النظر الدقيق فهو ما بينوه بالبرهان في الموضع اللايق به
ومن هنا يطلع على معنى قول المص نور لذاته فتدبر وقد بينا
في الهياكل الست انها حادثة ولا بد لها لكونها ممكنة من مرجح
لوجودها على عدمها لاستحالة الترجيح بلا مرجح بالضرورة الفطرية الفطرية
فاعتبر بتحقيق الميزان ولا يوجدها الاجسام اذ لا يوجد الشيء
ما هو اشرف منه كما مر ولا مرجحها ايضا نور مجرد اذ النور
العارض اخس منه فان كان ذلك النور المجرد واجب الوجود
بذاته فهو المراد وان امكن فينتهي الى الواجب الوجود بذاته

الحى

الحى بذاته لان الحيوة عبارة عما يصح به العلم وهو لكونه عالم بذاته
لذاته فذاته مصحح لعلمه فهو عين الحيوة القيوم قوم معناه وفي
سياق كلامه اشعار بان المقصود من هذا الفصل اثبات الواجب
بالطريق المخصوص وان ما سوى ذلك توطئة له ووسيلة اليه
والنفس حي قايم اي بنفسه دلت على الحى بذاته القيوم الموجود
لذاته الموجد لغيره لانه ممكن فلا بد من مقوم او ينتهي الى
ما لا يكون متقوما لغيره لبطلان الدور والتسلسل والقيوم هو
ظاهر بذاته لانه النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في سلسلة
الاحتياج بل جميع الانوار شعلة من نوره وهو نور الانوار
المجردة عن الاجسام وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة
بالكلية بخلاف غيره من الانوار فانها متعلقة بها اما
بالتدبير او بالعلية القريبة والمعشوقية القريبة المستلزمة لنوع
مناسبة تامة بينها وبينها وهو محتجب بشدة ظهوره فان
الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده ويفيض منه الى الفضاء
العدم الصرف ضربا للمثل انوار متفاوتة في الشدة والضعف
بحسب القرب والبعد منه وتلك الانوار المختلفة متحدة
في الحقيقة النورية وانما التمايز بينها باختلافها في الشدة
والضعف ونهاية الضعف ان يكون نورا قايما بغيره
كالانوار المحسوسة كما ان النور المحسوس يفيض منه الى الكوة
القابل انوار متفاوتة في الكمال والنقصان الى ان ينتهي
الى ما يأتي الظلمة فيكون في غاية النقص والاجسام ايضا فائضة

عن الانوار بمنزلة الاظلال لها بل اى فى نفسها مراتب نقصان
النور كما ان الظل المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس
اذ لا يعنى بالظل الظلمة الصرفة التى لا يشترط فيها قابلية المحل
عند المص فالوجود كله نور والانوار العارضة نور على نور يهدى
الله بنوره من يشاء ويضرب الامثال للناس والله بكل شىء عليم

فصل فى ان اول ما صدر عن الحق الاول نور مجرد
واحد وذلك موقوف على مقدمة هى ان الواحد من جميع الوجوه
الذى لا يتكثر فى ذاته اختلاف دواع بواعث يدعو الى
افعال مختلفة وارادات تتبع تلك الدواعى كما زعمه بعض
او لا تتبعها بل يترجح تعلقاتها بلا مرجح كما قال به بعض
موجبة تلك الدواعى والارادات المختلفة للكثرة فى ذلك
الامر المشتمل عليها محوجة الى السبب ضرورة ان الواجب
ليس فيه كثرة اصلا كما سبق وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما فيه كثرة بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكنا
فيحتاج الى السبب كما اوجبت الكثرة الاجسام الى السبب
فان البرهان الدال على ان الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله
على الكثرة كما مر والغرض منه التنبيه على ان الواجب
واحد من جميع الوجوه والتصريح بنفى اختلاف الدواعى
والارادات بعد بعد الوصفة بجميع الوجوه انما هو للتسجيل
على ابطال قول الخالفين حيث يجوزون صدور الكثير عنه
للدواعى المختلفة فى ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين

يدل

او للارادات

الصادر من العقل الاول

(غير ما)

او للارادات المختلفة من داع كما هو مذهب الاشاعرة منهم
يجب ان يكون فعله بلا واسطة اى اثره الصادر عنه
بدون مدخلية من غيره واحدا فهذه الجملة خبر لقوله الواحد من
جميع الوجوه والدليل عليه انه لو صدر اثنان كان كل ذلك بحسب
اقتضاءين مختلفين فان اقتضاء احد الشيئين غير اقتضاء
الاخر فيلزم من مقتضى الشىء بلا واسطة التكثر لان اقتضائين
مختلفين مستندان الى جهتين مختلفتين فى ذات العلة لانا نعلم بديهة
ان العلة العلة ما لم يكن له اختصاص بالمعلول لا يكون صدور
ذلك المعلول منه اولى من غيره ومن البين ان الشىء الواحد من
جهة واحدة لا يكون مختصا بشىء وبغيره لان اختصاصه باحدهما
يستلزم انتفاء اختصاصه بالاخر وهو ظ فلا اقتضاءان ان
استند الى الذات الواحدة من جميع الوجوه ان كون مختصا
باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث هو مقتضى ذلك
لا غيره يقتضى غيره لا ذلك هف فلا بد من استنادهما الى جهتين
مختلفتين فى الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون
غيره ومن الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره وعلى هذا التقدير
يندفع كثير من الشبه كما لا يخفى على من تأمل وانصف فان قلت
الواجب تعالى متصف بسلوب واضافات متعددة فلم لا يجوز
ان يصدر عنه باعتبارها اشياء ويكون بحسب كل واحد منها مختصا
بواحد من تلك الاشياء ومخصصا له قلت تلك السلوب والاضافات
فرع على المسلوب والمضاف اليه والكلام فى الصادر الاول

وليس الواجب في مرتبة صدوره متصفا بها وان كان متصفا
بها بعد صدور ما يصدر عنه فلا يرد ما يقال انهم قيدوا
الموضوع بالوحدة من جميع الجهات والاعتبارات والواجب
ليس كذلك ضرورة اتصافه بالسلوب والاضافات فكيف
يجعل هذه المقدمة كبرى للقياس المنتج ان الواجب لا يصدر عنه
الا الواحد وذلك لما عرفت من ان الواجب غير متصف بشيء
منها في مرتبة صدور المعلول الاول كما مر فان قلت اذا كان
صدور المعلول عن العلة بسبب الخصوصية المذكورة فلا يكون
العلة علة لذاتها بل لتلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا
لاشتمالها على امرين مختلفين فاذن لا يصدر عن الواحد الواحد
ايضا قلت المراد بالخصوصية هو مبدأ خصوصية المعلول
والتعبير بالخصوصية لقصور العبارة وذلك المبدأ في صدور
الواحد عنه عين ذاته من غير امر زائد اصلا ولكن ذلك في صدور
المتعدد لان كلا من المعلول في الخصوصية وغيرها فهو من العلة
ونحن نعلم بالبداهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى
موجدها ونسبة موجدها اليها لزم تساويها في جميع ما لها
فلا يكون اشياء ولذلك قيل ان هذا الحكم قريب من الوضوح
ويكفي فيه مجرد التنبيه فاول ما يجب بالاول شيء واحد
لا كثرة فيه وليس بجسم لتخلف فيه هيئات مختلفة
كالشكل والوضع والكم وغيرها والاظهر ان يراد بالهيئات
الاعراض الداخلة في الجسم فان الجسم عند الاشراقيين مركب

[illegible]

لعوزه

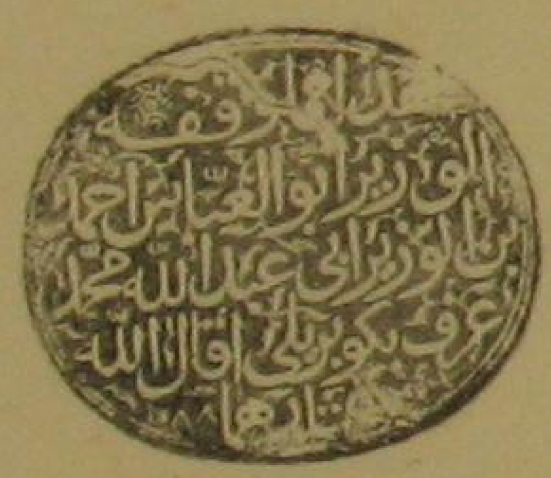
دون ح

من الصورة

من الصورة الامتدادية المحسوسة في بادي الرأي والاعراض
المحسوسة المخصصة فانهم لا يتحاشون عن تركب الجواهر من الاعراض
كما مرت اليه الاشارة ولا هيئة تحتاج الى المحل فلا يكون
اول صادر ولا نفس اي جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف تحتاج الى البدن اي في فعله اذ بذلك الاحتياج
يمتاز عن العقل والصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه
من الممكنات فلا يكون في فاعليته محتاجا الى الجسم هذا ويمكن
ان يتمسك فيه بجاعلية الانوار الاشراقية ويسمى نورا هاديا
لما ابطل جميع الاقسام المحتملة سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق
بالاجسام تعلق التدبير صرح به بقوله بل هو جوهر اذ ابطل
كونه هيئة قائم وفي بعض النسخ قائم بذاته والغرض منه
انه غير متعلق بالمادة اصلا لا بتركبه منها ولا بحلوله فيها ولا
بتعلقه بها على وجه يكون كما مر من ابطال تلك الاقسام
مدرك لنفسه لما مر من ان كل مجرد فهو مدرك لنفسه لانه ظاهر بذاته
لذاته ولنا ربه اذ الانوار المجردة بالكلية وهي التي سماها الشيخ
بالانوار القاهرة لا يحجبها شيء عن شيء لانها ظاهرة بذاتها مظهرة
لغيرها فلا مانع لها من المدركية والمدركية نعم ادراك
السافل العالي ليس على وجه الاحاطة والاكتناه بل بما فيه
من لمعة نوره بخلاف ادراك العالي السافل ولعل هذا معنى
ما قاله بعض المحققين من الصوفية ان كل فرد من الجواهر
المجردة يحمد المبدأ بما يعطيه شأنه خاصة ويسبحه عما لا يعطيه

[illegible]

الاشرف ح



بشانه وكان في قوله لحج وما منا الا له مقام معلوم اشارة الى ذلك فتدبر وهو النور لانه يجب ان يكون اشرف الممكنات ولا اشرف من النور الابداعي الموجود من غير مادة ولا آلة وبالجملة بدون واسطة اصلا الا الاول بالنسبة الى ساير المعلولات لا يمكن اشرف منه لما مر من قاعدة الامكان الاشرف وهو منتهى الممكنات في سلسلة العلية وليس وراءه الا نور وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالاول لما مر فحصة فيقتضي بنسبته الى الاول وشاهدة جلاله جوهرا قدسيا اي مجردا عن المادة وعلايقها آخر وبنظره الى امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبريا الاول جرما سماويا وهكذا الجوهر القدسي الثاني بعينه بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنظر الى نقصه جرما سماويا الى ان كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية واجسام بسيطة فلكية وعنصرية لان سلسلة العقول ينتهي الى العقل الموجد لهيولى العناصر المفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الاوضاع الفلكية لصورها عليها والجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة الا انها وسايط وجود الاول وهو الفاعل بها وفيه ذهب عن الكل فانهم حيث حكموا بترتب الوجود على النحو المذكور توهم بعض القاصرين من ذلك انهم ينفون تاثير الاول فيما عدا الصادر الاول وليس الامر كما توهموه فان غرضهم بيان الجهات التي يصح منشاء الصدور الكثرة عن ذاته الاحدي لا نفي تأثيره

عنه واثباته للوسايط ثم بالغ فيه وضرب له المثل وقال وكما ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف اي لا يخليه يتمكن من الاستقلال بالانارة والقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط من الاستقلال لوفور قبضه وكمال قوته فان الاقوى يبهر الاضعف ويقهره كيف لا يكون قبضه وافرا وقوته كاملا او كيف يمكن الوسايط بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط وهو وراء ما لا يتناهى اي من الانوار المجردة الغير المتناهية بحسب قوة التاثير اعني العقول فان الحركات الدايمة من آثارها بما لا يتناهى من الكمال قال الشيخ في الاشراق وغير المتناهي فوق ما يتطرق اليه التفاوت كما في الآلات والالوف الغير المتناهية واذا كان الواجب لا يمكن غيره من التاثير فكل شأن فمن الشؤون الكائنة في الوجود فيه شأنه بل كل شان فهو شأنه كيف لا والوسايط الصالحات انوار ذاته **خاتمة الهيكل** في تفصيل الموجودات الصادرة عن نور الانوار اعلم ان العوالم جمع عالم وهو اسم لما يعلم به كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع ويجوز اطلاقه على جميع الممكنات الموجودة وعلى كل فرد منها ثلثة اي ثلثة اجناس عالم يسميه الحكماء عالم العقل والعقل في اصطلاحهم كل جوهر لا يفتقر الى الآلات الحسية ولا يتصرف في الاجسام ايضا بمعنى ان يكون هو المباشر لتحريكها محرجا بالعقل الاول الاجسام وبالثاني النفس وعالم النفس وهي الجوهر الذي لا يفتقر الى الآلات الحسية ويتصرف في الاجسام

كما قال والنفس الناطقة اى المدركة للكليات وان لم تكن
جزءا ماهية وذات جهة للبراهين الدالة على تجردها الا انها تتصرف
في عالم الاجسام والنفوس الناطقة ينقسم الى ما يتصرف في السماويات
وهي النفوس الفلكية والى ما في النوع الانسان وهي النفوس البشرية
وعالم الجسم وقد علم تنويعه وهو ينقسم الى اثيري الاثير في اللغة
الخالص المختار من كل شيء سمّي الفلك به لشرفه والياء فيها
اما للمبالغة كما في احمري ودواري او للنسبة كما قال الاجسام
الفلكية وعنصري اى العناصر وما يتركب منها والياء فيها
للنسبة وتسمى لها النفس العناصر بطريق عموم المجاز ومن جملة الانوار
القاهرة اى العقول كما انها انوار لامر غير حسية فمن ان كل ما يدرك
ذاته فهو نور مجرد ووصفها بالقهر لكونها عللا لما بعدها والعلية
يلزمها القهر والغلبة كما ان المعلولية يلزمها المحبة والذلة اليوناني
حيدرنا وعلتنا والاوائل كانوا يسمون المبادي بالاباء وبذلك
نطق السنة النبوة الاولى خصوصا عيسى عم كما سنعلمه في الكتاب
عنه فلما دفع الى ما بعدهم اضلوا معنى فضلوا ورب طلسم
اى صورة نوعها ويفيض نوعها على ابدانها ويكملها بالكمالات
العلمية والعملية بل يكمل اجسادنا ايضا بالتغذية والتنمية وما يتبعها
روح القدس الطاهر عن رجس الهيولى بالكلية المتصفة بالكمالات
القدسية من العلم التام المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال اعلم
ان الحكماء الفرس وغيره من المتالهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء و
فيثاغورس وافلاطون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من

الافلاك

بحث في المثل الافلاطونية

الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها اربابا في
عالم النور هو عقل يدبر لذلك النوع ذو عناية وهو الغاذي
والمنمي والمولد في المنمي الاجسام النامية لامتناع صدور هذه
الافعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
وفيها عن النفس والالات لما شعور لها فجميع هذه الاحوال
المختلفة في النبات ثابت من تلك الارباب حتى قالوا ان الالوان
الكثيرة العجيبة في ريش الطاووس علتها رب نوعها وكذا جميع
الهيئات فان تلك الهيئات ظلال لاشراقات نورية ونسب
معنوية في تلك الارباب النورية وكذا رائحة المسك ظل لهيئة
نورية في رب نوعه فان الارباب يفيض عليها من مباديها انوار اخر
عارضة لها ويلزم منها نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية ويدل عليهم
على ذلك وان كان اقناعيا عند علي وهو حسن المدعى فان اطلاعهم على ذلك بامثاله
الحجة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانما جاؤوا
الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل التجريد والمشاهدة وجميع المتالهين متفقون
على ذلك واكثرهم صرحوا بانه شاهدها وحكي افلاطون عن نفسه انه خلع
الظلمات اى التعلقات البدنية وشاهدها وحتى ان حكماء الفرس سموا كثيرا
منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب
النار اردبهشت والى تلك الارباب اشار سيدنا الكاشف عن حقائق
الاشياء صلعم بقوله ان لكل ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار واذا
عبر رصد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس وابرخس ومن قبلهما من

لا دل ج

جسم المادة

الاشياء حقائق الابداع

ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتى
تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوماً كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر — كثيرة
قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية
في خلواتهم ورياضاتهم هذا ما ذكره المص في كتبه اقول ليس غرضه من ذلك ان يتبع
تقليداً لهولاء الاساطين في مثل هذا المطلب الغامض بل الغرض من تلك المبالغة — تقليداً
تشويق الطالب حتى يتوجه الى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد ولطف
السر فانه لم يتيسر له في اول التوجه لا يشتغل بطعنه بل يطلب طريق تحصيله
من جهة اصحاب المشاهدة والله اعلم ثم ان ما ذكر من ان روح القدس
المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الانساني مخالف لما اشتهر به كلام
المتاخرين من اتباع المشائين فانهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال — كلمة المتاخرين
عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الاولى للعناصر
بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفائضة
عليها لكنه المؤيد باشارة اهل الاشراق هذا هو الطام وصف المذكور وهو
ابونا ورب طلسم نوعنا الى آخره بما يحتمل احتمالاً مرجوحاً ان يكون مراده
العقل العاشر مماشاة مع المشائين فانه تسامح في بعض المواضع بالمماشاة معهم
ويصح ان يكون الوصف المذكور باعتبار انه علة لنوعنا كما هو علة لجميع الحوادث
وكلهم اي العقول انوار مجردة الهية اي هي لمعة من نور ذاته والعقل الاول
اول ما ينتهي به الوجود ثم انه لما شاهد الاول واشرق عليه نور الاول امكن
ان يصدر عنه باعتبار المشاهدة عقل آخر وباعتبار ما فاض عليه من نور
الاول آخر ولا يلزم من قبول العقل الاول للهيئة النورية من الواجب تكثر في ذاته
تو بسبب اعطاء الذات والهيئة فانهما لم يوجدا منه بمجرد ذاته بل ذاته للعقل

صدر عن

صدر عن ذاته فقط واما الهيئة فهي من الذات لشركة القابل وهو ذات
العقل ثم لما كان جهة المشاهدة اشرف من جهة النور الفائض عليه كان
العقل المعلول للجهة الاولى اشرف من المعلول للجهة الثانية فكان العقول
الصادرة من جهة المشاهدات لكونها اشرف ارباب الاصنام الموجودة في عالم — المبادئ
المثال الخالي اشرف من الاصنام الموجودة في عالم الحس والصادرة من
جهة الاشعة الفائضة من مباديها لكونها اخس من الاولى ارباب الاصنام
الجسمانية التي هي اخس من عالم المثال لكثافتها وظلماتها وتلك الارباب بأسرها
صادرة بالاعتبارات العرضية كما تبين لكن بهذه البيان واما الاعتبارات
الطولية فانما هي للمعقول العلمي التي لا علاقة لها بالاجسام بالربوبية واما — مصادر للعقول العالية / صادرة منه
الاجسام فهي صادرة عن بعض العقول من حيث الفقر والاشعة مع
الاستغناء والقهر والمحبة والذل افراداً وتركيباً غالباً احدهما ومغلوباً
مختلف المراتب في تلك الغلبة او متساوٍ وبين ومن تلك الحيثيات تكثرت الهيئات — للجواب
من الفلكيات والعلويات وتكثرت السعود والنحوس والممتزج من العلويات فجميع الهيئات
الجسمانية الفلكية ظلال للهيئات العقلية وذلك فان الطبيعة الانسانية — ولا يستنكر
التي هي في الذهن مجردة غير متعددة مع انطباقها ومناسبتها للافراد الموجودة
في الخارج المتعددة هذا هو المحل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه ابطال ما يحكى
من انحصار العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتاخرين من اتباع المشائين
فانه باعتبار الهيئات النورية الفائضة من مباديها عليها احاد وثلاث وهكذا
مع شركتها في الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما مما يمكن تعدد العقول
كما اشار اليه بقوله وتكثر العقول بكثرة الاشراف وتضاعفها فان الثاني وفيه العقل
الاول انما اشرف عليه من الاول فقط والثالث منه ومن العقل الاول ومنهما معاً والثالث

من الثلثة افراداً او جمعاً ومن ثلاث ثنائياً وهكذا ثم ههنا اعتبارات اخر كما ذكره
فتتركب تلك الاشعة في انفسها وتركب بعض هذه الاشعة مع سائر الاعتبارات
بكثر العقول الصادرة عنها الى ان ينتهي في النقص الى عقل لا يصدر عنه عقل
آخر كان من الانواع لكونها اخس من العقول العالية كما في النور المحسوس فانه ينتهي
مراتبه الانعكاسية الى حيث لا ينعكس منه شيء لضعفه جداً ثم لما كان اثبات الوسائط
يوهم بُعد الاواخر من المعلولات دفعه بقوله والوسائط اي العقول والنفوس المتوسطة
بين المبداء الاول ومعلولاته وان كانت اقرب اليه من حيث العلية والتوسط
في وصول الاثر الى الاواخر وهذا كالتفسير للعلية فان علتها ليست بالفاعلية
بل بالالية على ما سبق لكنه الا ان ابعدها في سلسلة العلية اقربها من جهة شدة الظهور
لان الابعد انور والحكم في الهيئة النورية واقرب الجميع نور الانوار فانه
النور التام الذي لا يمازجه ظلمة النقص اصلاً الم تر ان سواداً وبياضاً ان كانا
في سطح احد سطحان البياض اقرب اليك لانه يناسب الظهور ولذلك يترائى من
تعاكس الاضواء البياض ومن انتفائها السواد فالاول سبحانه في العلو الا
على بذاته المتعالية عن مراتب النقص وسماته والدنو الا دنى لشدة نوره
فسبحان من تنزه عن النقائص مطلقاً حتى في الانحصار على احد طرفي التقابل مما
يمكن سواه لكمالهم فهو على البعد من جهة علو رتبه والقرب الاقرب من جهة نوره
النافذ الغير المتناهي شدة واعلم ان هذا وما سبقه من فيضان انوار العالي
على السافل وما يتفرع عليه من ان الواجب لا يمكن الوسائط من الاستقلال بالتاثير
يطابق ما عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية من ان الفيض الالهي يصل الى المعلولات
بالوسائط وبدونها معاً وان ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة هي ان التاثير
الذي هو بالواسطة معلوب ومعهور تحت التاثير الذي هو بلا واسطة فصل

فتتركب

مراتب العقلية

العوالي

تم ٤

في ان افعاله تعالى ازلية ويعبر الحكماء عن هذا المعنى بانه تعالى لا ينقطع عن وجوده
واذا كان الاول موجباً لما سواه اي علة مستلزمة لما سواه على الترتيب
المشار اليه سابقاً وليس المراد منه نفي الاختيار بل له ارادة قديمة
متعلقة بمراد قديم يتقدم تلك الارادة عليه بالذات لا بالزمان فانه
تخلف افعالنا عن ارادتنا ليس لان الارادة من حيث هي ارادة تقتضي
ذلك بل لنقصانها في كونها مستلزمة فان كانت ارادة ما كانت ارادة ما
كافية في وجود المعلول فلا يتخلف المعلول عنها اصلاً والدليل على كونه
تعالى علة مستلزمة لما سواه في الجملة انه لو لم يكن علة مستلزمة لغيره اصلاً
فوجود ما سواه عنه يتوقف على وجود امر آخر وذلك الاخر ايضاً ممكن
فيتوقف على آخر وهكذا فان كانت تلك الامور قديمة فقد دل البرهان على بطلانه
ومع ذلك يستلزم المطلوب وهو ازلية فعله تعالى وان كانت حادثة فهو ايضاً
يستلزم المحال لانه حينئذ لا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني بمعنى
انه لا يكون الواجب منفكاً عن ممكن ما موجود في الخارج اصلاً لان جميع الممكنات
من حيث المجموع ان كان فيه ما هو لازم للواجب فهو المراد والا كان ذلك
المجموع محتاجاً الى امر آخر سوى الواجب وهو ايضاً من الممكنات فلا يكون
المجموع جميعاً هف فثبت ان في جميع الممكنات ما يكون الاول علة له مرجحاً
لوجوده على عدمه والمرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح وانما
مجملاً الى ما ذكرناه مفصلاً من البرهان من البراهين بقوله ولانه توقف جميع الممكنات
على غيره اي غير الاول تعالى والا لم يكن جميعاً كما مر وليس قبل جميع الممكنات غيره
لان كل ما سواه ممكن فيكون داخلاً في جميع الممكنات ولا وقت ولا شرط
ليتوقف عليه كما في افعالنا اذا اخرناها الى يوم الخميس مثلاً يكون ذلك

ارادته

تامة

الى

الوقت اصلح او لمجيء زيد لمصلحة تتضمنها او تيسر آلة يتوقف الفعل عليها
اذ قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك المذكور ثم المخالفون يتوهمون انه
لما كان نوع فاعلًا مختارًا يفعل بالارادة لا يلزمهم ازلية العالم لانه ح يكون
تعلق ارادته ثم تخصيصًا فاشار الى دفعه اشارة خفية بقوله وليس الاول
بمتغير لا في ذاته لم يرد ما لم يرد ويقدر بعد ان لم يقدر واسناد التغير الى ولا في صفاته
الى تعلق الارادة لا يجديهم نفعًا لانه لا تخصيص تعلق الارادة فيما لا يزال دون لا بدءه
الازل من مرجح فان ذلك التعلق في جميع الاوقات ممكن فطرف ما يقال من ان
القادر يرجح بارادته احد المقدورين على الآخر من دون مرجح آخر وان المستحيل
انما هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح بناء على ما توهم ان الهارب يختار احد
الطريقين والجائع يختار احد الرغيفين من غير مرجح فان ما ذكروه من الترجيح بلا
مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح في تعلق الارادة نعم ههنا شيء وهو انه لم لا يجوز
ان يكون الارادة متعلقة في الازل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات المعروضة
فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجوده في وقت
معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة و
يكون مرجح تعلق تلك الارادة بوجوده في ذلك الوقت هو كونه اصلح
على نحو ما فاق لو افي نظام العالم لا بقاء الا وقت قبل جميع الممكنات لانا نقول
لا يلزم من تعلق الارادة في الازل بوجود شيء في وقت معين ان يكون ذلك
الوقت موجودًا في الازل كما لا يلزم منه وجود شيء في الازل ولا بقاء ايضًا
انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت وعلة تخصيصه بما لا يزال الا انا نقول ليس
للوقت وقت آخر حتى يصح الاستفسار عن علة تخصيصه بذلك الوقت بل
الوقت متخصص بهويته فالسؤال المذكور في قوة قولك لم لم يكن هذا الوقت

ذلك الوقت

ذلك الوقت بل الوقت متخصص بهويته فالسؤال المذكور في قوة قولك
قولك لم لم يكن هذا الوقت ذلك الوقت وهو غير محصل فالوجه في دفعه
ان يقال اذا كان وجوده في ذلك الوقت اصلح من وجوده في وقت آخر لم يكن
الوقت معدومًا محضًا لاشتراك وجوده في ذلك الوقت مع وجوده في وقت
آخر في جميع الجهات الا في الوقت فامتياز احدهما بالاصلحية انما هو من خصوصية
الوقت فلا بد وان يكون للوقت وجود وكيف يكون ما هو موهوم محض متصفًا
بالزيادة والنقصان والتقدم والتأخر وقد بين ذلك في موضعه واذا كان
الزمان موجودًا وقد بين انه ليس مسبوقًا بالعدم لان تقدم عدمه على وجوده
لا يكون الا بالزمان فيلزم من عدمه وجوده فيلزم ازليته فعليه في الجملة
ثم اذا ثبت انه مقدار الحركة يلزم ازلية جسم متحرك هذا تقرير كلامهم لكن
جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ينفي لا نهاية الزمان والحوادث
المتعاقبة وما يعتذر به القوم من عدم جريان التطبيق الا في الامور المجتمعة غير تام
اذ لا مدخل في التطبيق الوهمي والعقلي لاجتماع الآحاد في الوجود الخارجي
ولا شك ان التطبيق انما هو في العقل والوهم لا في الخارج وزيادة البسط
لا يليق بامثال هذه المختصرات ثم ان الاوهام العامية مذهب الى ان القدم ينافي
تأثير المؤثر حتى ان المتكلمين شنعوا على الحكماء بذلك فاشار الى دفع هذه الاغلوطة
بتمثيل يلين عريكة الوهم فقال ولما علمت ان الشعاع من الشمس الشمس من الشعاع
وان دام الشعاع بدوامه اي الشمس او المذكور والثابت سهل فلا تعجب
لو ان الحق قائمًا بالقسط اي العدل المقتضي لايصال كل قابل الى ما يقبله من الوجود
وما يتبعه من الكمالات ابدًا سرمديًا ويكون هو مفيض الوجود وتوابعه على الممكنات
مع دوام كما في صورة الشمس والشعاع وما دام بصرك ضرير على ان قوله ما دام

اي

دفع الاوهام العامية

مفعول مطلق لقوله تفيض الشمس وكونها مفيضاً للشعاع على الاعيان القابلة
ودوام شعاعها عطف على قوله بغير او بقاء ذرات في نورها يعني لا يوجد في ذلك
في مرتبة كمال الشمس وكونها مفيضة وتلك مستفيضة بل ذلك يظهر عن الحالية

الهيكل الخامس في اثبات تسلسل الحوادث الى غير النهاية واستنادها الى حركة
متصلة سرمدية اعلم ان كل حادث زماني وهو ما وجد بعد ما لم يكن يستدعي
اي امر يتوقف عليه وجوده شرطاً كان او آلة او ارتفاع مانع حادثاً ضرورة
انه لو كان جميع ما يتوقف عليه قديماً لكان قديماً لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة ويعود الكلام الى السبب الحادث فانه ايضاً يستدعي سبباً حادثاً
وهكذا الى غير النهاية فينبغي اي يجب ان ينتهي الى غير النهاية اسباب حادثة
بحيث لا يكون لها مبدأ فان المبدأ الحادث المفروض يعاد اليه الكلام
كما قرر فلا يكون مبدأ وقد فرض هف فتعين ان في الوجود حوادث متجددة
متعاقبة غير منقطعة وينتهي لا محالة الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته
والا ما الواجب التجدد لذاته هو الحركة فان الزمان وان كان واجب التجدد
لكن ليس كذلك لذاته بل لمحله الذي هو الحركة لان الزمان هو مقدار الحركة
من حيث لا يجتمع اجزاؤها والذي يصح ان لا ينقطع من الحركات الدورية
المستمرة التي يصلح ان يكون سبباً للحوادث ولا ينصرم هو ما للافلاك لا في
النسخ الكثيرة ابتداها وقوله الذي يصح مبتدأ خبره ما للافلاك والدورية
صفة للحركات ويمكن الدورية خبر المبتدأ وقوله ما للافلاك بيان له او خبر
بعد خبر والمعنى الذي يصح ان لا ينقطع من الحركات هو الحركة الدورية التي
كذا وكذا وهو ما للافلاك فان الحركات المستقيمة لا بد من انقطاعها لان
وجود مسافة غير متناهية للبراهين الدالة على تناهي الابعاد والاستقرار

واستنادها

ان يكون ح

الحرك

للحركة المستقيمة بالتراجع والانعطاف لا للبراهين الدالة على انه بين كل
حركتين مستقيمتين سكوناً فانه المص لا يعتقد لا تعتقده تاماً كما ذكر في المطارحات
وافلاطون وغيره من الحكماء وبيانه ان الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية
او ارادية فان كانت طبيعية فيجب انقطاعها عند الوصول الى الحيز الطبيعي وان
كانت قسرية فلا يمكن الا في العنصريات اذ لا قسر في الافلاك كما تقرر عندهم ويجيء
الكلام فيه وذلك القسر اما من طبع القاسر او ارادته فان كان الاول فيجب انقطاعها
عند وصول القاسر الى حيزه الطبيعي وان كان الثاني فيجب انقطاعها ايضاً
لان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية اعني انواع الحيوان
لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها على الابدان ولا دوام لتلك الابدان لوجوب
تحلل التراكيب العنصرية كذا في الاشراق وشرحه واقول هذا انما يتم اذا كان
القاسر جسماً متحركاً بحركة المقسور مع حركته وهو غير لازم اصلاً فان ضرورة
امتناع الخلاء يقسر الاجسام في حركاتها كما في القارورة اذا مصت وكبت
على الماء وايضاً الانسان يرفع الحجر الى فوق وينتهي حركة يده والحجر بعد
متحرك وليت شعري لم لم يسند وجوب انقطاعها الى وجوب الاستحالة في
بسائط العالم ووجوب الانحلال في المركبات فليس في العنصريات جسم واحد
بالشخص دائم ليقبل الحركة المستقيمة الدائمة بقي عليه انه لم لا يجوز ان يتصل
الحركات المستقيمة بالاشخاص المتعاقبة وهذا مشترك بين الوجهين وانما يندفع
بما ذكره بعض المحققين من ان الزمان شيء واحد متصل فيجب استناده الى ما
مثله في الاتصال الوحداني فثبت بهذه المقدمات ان الحركة المستقيمة لا يصلح
للدوام والاستمرار بل الصالح له هو المستديرة والعناصر لا يحتمل [illegible] الدوام
فهي اذن فلكية فثبت ان الحركة الصالحة للدوام والاستمرار الحركة الدورية الفلكية

افعالها

بحركة

وكبت

ج

هذا وفي تحقيق المطلب كلام طويل لا يحتمله المقام وهي اي الحركة الدورية
والفلكية سبب للحوادث التي في عالمنا عالم العناصر وذلك
باعدادها المادة فيقبل القبول الصورة الحادثة مثلا اذا كان يشرق
الشمس على الماء فيتسخن متدرجا الى ان يزول عنه البرودة بالكلية ويتلطف
فيخلع عن مادته صورة الماء ويصير هواء بافاضة المفارق الصورة
الهوائية عليها ثم يتسخن الهواء اكثر حتى يصير الطف ويخلع عن مادته
صورة الهواء فيفيض عليه صورة النار ولا تظن ان اعدادها انما هو
بسبب الكيفيات المحسوسة التابعة لاشعتها فقط بل ههنا ارتباطات
خفية لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قيوم السموات والارض وان شئت
فتتبع الاثار المجربة للقرانات وغيرها في احكام المواليد والسنين تبصر
عجائب تبهر الالباب ثم اكد ما سبق بقوله واذا لم يتغير العالم على الاوائل لم يمتنع
التغير عليه كيف وقد تبين انه لا يقبل صفة مغايرة له فلا يكون سببا للحركات
الحادثات والا لزم قدم تلك الحركات لقدم علتها التامة فلولا حركات
الافلاك ما يصح حدوث حادث لامتناع استناد الحوادث الى القديم
فقط كما عرفت فلا بد من امر متجدد يحصل بانضمامه اليه العلة التامة
لتلك الحوادث ثم تبين ان حركاتها ارادية فقال وحركات الافلاك
ليست طبيعية فان الفلك يفارق كل نقطة بعين الحركة التي قصد بها
بها والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث قصد وقف اذ لا يطلب بالطبع ما هو مطلوب بالطبع
ولا يمكن ان يكون قسرية قيل لانها لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر
فكانت الحركات متفقة في الجهات والسرعة والبطوء وليس كذلك
كما يشهد به الارصاد وقيل لانه قد ثبت ان ما لا مبدأ ميل طبيعي فيه

بلعدادها

والاعمال

بما رب م

حركة الفلك طبيعية او قسرية

لايقبل

لا يقبل الحركة القسرية وثبت ايضا ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل طبيعي
لانها لا يقبل الميل المستقيم والميل الطبعي لا يكون الا مستقيما لان الطبيعة
يقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب الطرق وهو الخط المستقيم وقيل
لان القسر يستلزم الانحراف في الافلاك بل هي حيز طبيعي انت خبير بان شيئا من الوجوه
الثلثة لا يسلم عن المنع اما الاول فظاهر واما الثاني فلان دليل المقدمة الاولى
كما ذكروه بعد تسليم مقدماته انما يدل على ان ما ليس في ذاته مبدأ ميل ما لا يقبل
الحركة القسرية ثم الثابت بالدليل ان الافلاك ليس فيها مبدأ ميل مستقيم ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون فيها مبدأ ميل ما لجواز ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير آخر كما
قيل واقول يمكن الجواب بان الميل المعاوق اما ان يكون مستقيما وقد تبين
استحالته مع ان الميل المستقيم لا يعاوق المستدير اصلا كما يظهر في الكرة
المتحركة على مركزها المتحدرة المنحدرة من فوق او مستدير آخر وهو ايضا محال لانه
قد ثبت ان الطبيعة لا تقتضي الميل المستدير لكن يبقى احتمال ان يكون الميل
المستدير المعاوق اراديا والحركة المستديرة المحسوسة تعادل فضل الميل
القسري عليه واما الثالث فلكون مقدمته غير بين ولا مبين واقول لو كان
حركتها قسرية فان كان القسر دائما فيلزم تعطل الطبيعة عن فعلها وان ارتفع
في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظة للزمان وقد سبق ان الزمان وحداني الذات
متصل واحد فيجب ان يكون الحركة الحافظة له كذلك واذ قد ثبت ان حركات
الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية فليس الا ان حركتها ارادية وقد يوجد في
بعض النسخ بين هذه اللفظة وبين قوله فهي حي مدرك فصل في بيان المبادي
القريبة لتحريكه الفلك مفيض حركة الفلك نفسه لما ثبت ان حركته ارادية
والحركة الارادية لا بد ان يستند الى النفس للمتحركة ولان المباشر للتحريك

مقتضية

الا الارادة

العقل المفارق

الجسم لا يمكن ان يكون ا ان اخذ نا هما شيئا واحدا فحركته ارادية لان مبدا
للنفس من خارج عن الجسم عقلاً اذ المعنى بالعقل الذات المجردة عن المادة
وعلائقها بالكلية فتحريكها جرم الفلك في العبارة مسامحة والمعنى ان جرم
الفلك المتحرك تحريك اختياري وتحرك جرم الفلك بتحريكها تحرك قسري لان
المحرك وهو النفس المجرد ليس ذات الجسم ولا جزء منه فهو خارج عنه فان اخذنا
جرم الفلك شيئا على حدة ونفسه شيئا على حدة فحركته بتحريك نفسها الخارج
عنها فيكون حركتها قسرية بالنسبة الى النفس لما مر وكان نائب الضمائر باعتبار
الافلاك او باعتبار السماء اقول وهذا شي لم نعثر عليه في كلام غيره ولا يرجع
الى حقيقة حكمية لان مثل هذا الاعتبار جار في الحركات الطبيعية بان
يقال اذا اعتبر جرم الارض مثلاً شيئا على حدة وصورته النوعية شيئا على حدة
يكون حركتها قسرية لخروج مبدائها عن المتحرك لا سيما على ما ذهب اليه المصنف من كون
الصور النوعية اعراضا قائمة بالجسم الذي هو الجوهر الممتد المعلوم من بادي
الراي فان ذات الجسم ح متقوم بدونها وانما يتحصل بانضمامها انواعا كالحجر
من الارض والماء وغيرهما ثم على ما ذكره يكون ذلك القسر دائما ويكون تلك الحركة
القسرية بدون الميل المعاوق وكلاهما خلاف ما اطبق عليه الحكماء ثم
اذا ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون لقاسر آخر غير نفسه فلا يكون ارادية واذا
كانت حركتها ارادية فهي ح مدرك ضرورة ان الارادة لا تتحقق الا بها
والافلاك لا حاجة لها الى التغذي اذ لا يتحلل عنها شيء ولا تقبل الحركة المستقيمة
وهذا الحكم واخواته من احكام المحدد فان البرهان انما يقوم فيه لكنهم يثبتونه
في سائر الافلاك في الحكم الحدسي والنمو لكونه فرع التغذية ولانه يستلزم
الحركة المستقيمة وهي عليها ح والتوليد لكونه فرع التغذية ايضا ولان

غاية

غاية التوليد حفظ النوع بتعاقب الاشخاص وانما يحتاج اليه حيث لا
يقبل الشخص الدوام واشخاص الافلاك دائمة لا تقبل الفساد فلا احتياج لها
الى التوليد المتولد ولا شهوة لها اذ المقصود منها حفظ الشخص او النوع عن الفساد
وهي آمنة عنه ولا مزاحم في المكان ونحوه ولا مقاوم لها في الوجود فلا غضب
لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز عن المزاحم والمقاوم وبالجملة الشهوة والغضب
يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى عدم ملائمة ثم
يرجع الى الحالة الملائمة فيلتذ او يتصور ادا العنصر اخراجه عن الحالة الملائمة
فيشتاق الى دفعه وليست حركتها للسافل اذ لا قدر له عندها ولا الاشرف لتحرك
للاخس والا لكان الاخس مؤثرا في الاشرف بجعله فاعلا فان العلة الفاعلية
لفاعلية الفاعل ثم نحن اذا تطهرنا عن شواغل البدن بمعونة الرياضات اللطيفة
الملطفة للنفس المزعجة اياها عن الانغماس في مهاوي عالم الزور والظلمة وتأملنا
كبرياء الحق والخرة لغة فهلوية ومعناه على نقل في شرح الاشراق عن زرادشت
الآذربيجاني صاحب كتاب الزند البني الكامل والحكيم الفاضل نور ساطع
من ذات الله تعالى وبه يرؤس الخلق بعضهم بعضا ويتمكن كل واحد من عمل وصناعة
بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل يسمى كيان خره علم ما قاله في الالواح الملكية
الظاهر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقية رب العرش
ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته
انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره وهي الحكم في النفس القاهر
للنفس يخضع له الاعناق الى هنا كلامه وانما سموه بذلك لان خوره في لغتهم
النور واضافوه الى الكيان وهو السلاطين بلغتهم بتقديم المضاف اليه على المضاف
على ما هو دأب تلك اللغة ووصفه بقوله الباسطة لانها توجب انبساط النفس

وسعة احاطتها علماً وتاثيراً والنور الفائض من لدنه اي من عند الحق اما ان دائمة
او من انواره المجردة على الموجودات وذلك النورية يهتدي كل موجود الى الكمال
اللائق به وجدنا في انفسنا بروقاً ذات بريق وشروقاً ذات تشريق وشاهدنا
انوار اً واطواراً اي حوايج من الاطلاع على الحقايق والتصرف في عالم المثال والعناصر
وفي بعض النسخ اطوار وكانه تصحيف فالفلك ما شخاص هي الاجرام الفلكية
كرية الهيئة لكونها على الشكل الطبيعي الذي هو افضل الاشكال وفي بعض النسخ الهية
اي مقدسة عن الكيفيات المتضادة التي هي منشا النقائص او عاشقة للانوار
الالهية وهو المناسب لقوله بعد ذلك لعشاق الهيين دائمة الصور اي
قديمة الصور ثابتة الاجرام لا ينتقل عن امكنتها امتنع عن الفساد
تلك الصور القديمة لبعدها عن عالم التضاد علية للاحكام الثلثة او الاربعة
فهي لاشتغالها عن عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار الالهية المتعالية
واحد او بفتح الهمزة جمع مدد اللطائف الالهية والفوض من حركاتها ليست
لداع شهواني ولا غضبي بل النيل امر لذيذ قدسي هو شروق الانوار من مباديها
عليها فهي اشبه بالحركات الصادرة عن النفوس المتجردة المنسلخة عن علائق الطبيعة
لاجل البوارق القدسية والشوارق الانسية كما يشهد به اصحاب الوجد
والشهود ولولا انها مطلوبها غير منصرم لانصرمت حركاتها ضرورة وجوب انصرام
الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها ولو انصرمت حركاتها ولو آناً واحداً لزم ان
لا يوجد بعده حادث اصلاً لان اول حادث يقع بعده لا بد له من حوادث غير متناهية
بينه وليس بين الانصرام وحدوثه حادث اصلا بالفرض وسلسلة الحوادث
المنصرمة ليست علة له والا لكانت مستلزمة متصلة به فافهم ذلك
فلكل من الافلاك معشوق من العالم الاعلى يغاير معشوق الاخر وذلك لاختلاف

الجداول — beside line 14 (right margin)
كرتها — beside line 5 (right margin)
وفضيناه — beside line 4 (right margin)

وكلها

حركاتها فقدر اوجهة هو نور قاهر وهو سببه وممده بنوره اي رب نوعه المنحرف
شخصه وواسطة بينه وبين الاول تعالى لانه في مدد جلاله وبنيل بركاته وانوا
فينبعث من كل اشراق حركة تناسب ذلك الاشراق وان كان حقيقة تلك المناسبة
مجهولة لنا ونحن في عالم الغربة كما يودي طرب النفس فينا الى الرقص و
التصفيق ويستعد بكل حركة لاشراق آخر كما ان الانسان يستعد بالحركات
العبادية الوضعية الشرعية للشوارق القدسية بل المحققون من اهل التجريد
قد يشاهدون في انفسهم طرباً قدسياً فرحاً فيتحركون بالرقص والتصفيق
والدوران ويستعدون بتلك الحركة لشروق انوار اخر الى ان ينقضي ذلك الحال
عنهم بسبب من الاسباب كما يدل عليه تجارب السالكين وذلك سر السماع واصله
الباعث للمتالهين على وضعه حتى قال بعض اعيان هذه الطائفة انه قد
ينفتح للسالك في مجلس من السماع ما لا ينفتح في الاربعينات وقد نقل عن افلاطن
انه كان اذا اراد ان يدعو حرك قوة نفسه بسماع الالحان المناسبة لما يريد
تحريكه من قوة القهر او المحبة وقال بعض الاكابر من الصوفية ان نسبة السماع الى
قوة النفس نسبة الزند والمقدحة الى النار ولذلك حرموه على المبتدئين و
المنهمكين في اللذات الجسمانية فانه يهيج فيهم الشهوات الكامنة فيهم فدام
تجدد الاشراقات بتجدد الحركات ودام تجدد الحركات بتجدد الاشراقات وليس
فيه دور فان الحركة المنبعثة من الاشراق غير الحركة المعدة له اقول التحقيق
ان لها اشراقاً متجدداً مستمراً او حدانياً ينبعث عنه حركة واحدة مستمرة وحدانية
بل ههنا حركتان احديهما للنفس الافلاك في الكيفيات الاشراقية والاخرى لجرمها
في الوضع ولنفرض في كل من الحركتين اجزاء فان قيس الاجزاء الى الاجزاء كان كما
كما ذكروا ان لوحظ الحركتان بوحدانيتهما فالاولى سبب لوجود الثانية والثانية

تحقيق السماع — left margin (red)
الحركة الاشراقية والحركة الوضعية — left margin (red)

سبب لبقاء الاول ولا محذور فيه كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث العقل
بالفعل وهو شرط لبقاء العقل المستفاد ودام يتسلسلها حدوث الحادثات
في العالم السفلي فان حركاتها تعد المادة لقبول الحوادث كما هو رأي الموالي
الاشراقيين وحركاتها لم يحصل من جود الله تعالى الاقدر متناه هو الامور الثابتة
من الانوار والاجسام والقطع فيضه اذ لم يحصل الحوادث الغير المتناهية
من طرف المبدا الغير الواقعة من حيث المنتهي والانوار القاهرة وان لم يدل البرهان
ابطال الشيء على امتناع لا تناهيها لجواز ان يكون صادرة بالاعتبارات
العرضية غير مترتبة لكن الحدس الاشراقي يعطي انه لا يصدر عن كل نور نور لانه
يتنازل في مراتب النور بحصول النور ناقصا الى ان ينتهي الى نور فانه ضعيف
النور قريب من مرتبة النفوس لا يكون له قوة على ايجاد نور آخر اقوال وفيه نظر
لعوقه من عرف عرض المزاج واشتماله على مراتب غير متناهية بين طرفي الافراط
والتفريط وربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن
لا تناهيها لترتبها في الشدة والضعف فيجري التطبيق فيها بخلاف مراتب
عرض المزاج فان المتجمع منها في الوجود غير امور متناهية واقول على هذا يلزم
تناهي النفوس المجردة بعين ما ذكرنا على انحصار التمايز بين الانوار في
الشدة والضعف فيجب ان يلتزم ان اختلاف الانوار مطلقا لا ينحصر فيهما
وح فيجوز ان يصدر منه تعالى باعتبار النسب العرضية كذا لمعلولاته انوار
غير متناهية يكون متمايزة بامور اخر غير الشدة والضعف ولا يكون
مترتبة اصلا فلا يتم هذا الدليل على ان هذا المجيب مصرح بان التمايز بين
الانوار ليس الا بالشدة والضعف والاقرب ان يقال ان اختلاف الانوار
المجردة عن المادة وعلائقها بالكلية منحصر فيهما واما اختلاف الانوار المقارنة

للمادة

الواقفة ده

للمادة سواء كانت حالة فيها او متعلقة بها كالنفوس فلا ينحصر فيهما كيف
والبديهة تحكم باختلاف بعض مراتب النور المحسوس الشخص مع اتفاقها في
الشدة والضعف كالاجسام المتساوية في قبول النور المتحدة النسبة
الى النير فان الانوار العارضة لها مختلفة بالشخص لاختلاف محالها مع
عدم اختلافها في الشدة والضعف ويمكن ان يراد انه لم يحصل من صور
الاجسام الاقدر متناه اذ لا تغير في ذات الاول تعالى ليوجب التغير وتغير المعلول
مع ثبات العلة على حالها محال فاستمر بجود الحق سبحانه التغير لجود حدوث
الحادثات بوجود ذكر لعشاق التهيين اي متجردين عن العلائق الهيولانية
حسما يمكن لها كالقار للمتشكلين المتجردين التهيون او عشاق للانوار
الالهية التي هي العقول التي تتشبه بها تلك الافلاك يلزم حركاتها لنفع السافلين
بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان العالي لا يفعل للسافل
اذ لا قدر له عنده كما مر ويمكن ان يشبه ذلك بالاجتماع بين الذكر والانثى المنبعث
عن المحبة الشهوانية واستشباعه بحصول النسل مع كونه غير معقول لهما وبيان
ان حركات الافلاك توجد الاشياء فانها تعدم مع وجود معلولاتها ثم كيف يوجد
الامر الغير القار امرا قارا كالنفوس البشرية والصور العنصرية ولكنها يحصل
الاستعدادات لا بمعنى انها الموجد لتلك الاستعدادات فانها ايضا من جملة
الاشياء بل بمعنى انها شرط لحصولها ويعطي الحق الاول لكل شيء ما يليق
باستعداده اذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق لا يتوقف فيضه
الا على استعداد القابل فان قلت الاستعدادات ايضا من جود فيضه
كما اشرت اليه ولا بخل فيه تعالى فما السبب في اختلافها قلت اختلاف الاستعدادات
عندهم لاختلاف الاستعدادات السابقة عليها وهكذا الى غير النهاية والتس

فيها نس في الحوادث ولا محذور فيه لعدم اجتماع اجزائها كما قررته في
موضعه اقول التحقيق ان للمادة العنصرية حركة في الكيفية الاستعدادية
كما ان للافلاك حركة وضعية في اجرامها وحركة لمعة اشراقية في نفوسها
والحركة الاستعدادية مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي مستندة
الى الحركة النفسانية المذكورة على النحو الذي سبق تقريره وكل من تلك الحركات
الثلث حركة وحدانية مستمرة كما اشرنا اليه من قبل فاذا اعتبر وحدانيتها
كان ترتيبها على ما ذكر ثم اذا فرض فيها الاجزاء كان كل جزء لاحق مستندا الى
سابقه اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان السؤال عن سبب الاستعدادات الجزئية
فالجواب ما ذكر اولا وان كان عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة
الى المادة فالجواب ان ماهية تلك المادة مخصصة لتلك الحركة ولذلك
قال بعض المحققين من ائمة الكشف والعيان ان الاستعدادات الجزئية مجعولة
مستندة الى الاستعدادات الكلية الغير المجعولة فتحدس من ذلك بطرف
من الاجمال سر الاختلاف الواقع بين الافراد في النقص والكمال وسيجيء
لهذا مزيد تفصيل في اثناء المقال في تاني الحال فاذا لم يتغير الفاعل فتجدد
الشيء المعلول بتجدد استعداد قابله والشيء الواحد يجوز ان يتجدد اثره ويختلف
لتجدد احوال القابل واختلافها حاله فانه يحصل بانضمام احوال القابل الى
الفاعل علل مختلفة بعضها معلول مختلفة ثم اشار الى تقريبه الى الافهام وازاحة
ما عسى يعترى للطالبين في هذا المطلب من الاوهام بضرب مثال يطاوع فيه
الوهم العقل كما هو دابه جبما كررته وقررته اذ الكلام مع المسترشدين الذين
غرضهم تحلية النفوس بصور الكمال لا تتبع موارد الجدال ومصارع القيل
والقال فقال والتمثيل الاتم بشخص لا يتحرك ولا يتغير وتحركت المقابلة مرآة

بغرض شخصه

لا لاختلاف فيه

العنصرية

للمرايا تختلف بالصغر والكبر والصفاء والكدورة فتحدث فيها
منه اى من ذلك الشخص صور مختلفة بالصغر والكبر وكمال ظهور اللون و
ونقصانه لا للتغير صاحب الصورة واختلافه بل للقوابل المختلفة فالشخص
بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد واختلافها في الاوصاف بمثابة
اختلاف الاستعدادات اختلاف الصور والاعراض فربط الحق جل برهانه
الثبات بالثبات اى الامور الثابتة بالامور الثابتة والحدوث بالحدوث
اى الحوادث بالحوادث فان العناية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث
انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت بالذات مستلزم لاختلاف اضافات
ونسب متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت
الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات وتحصيله
ان الموجود من الحركة امر وحداني مستمر هو التوسط بين المبدا المحقق
او المفروض وبين المنتهى باحد الوجهين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف
النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس
الى حد ما من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون في الكون
في الوسط باعتبار هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط فهي امر دائم
باعتبار ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الغرض فمن
حيث الذات الثابتة استندت الى العقل الثابت ومن حيث النسب
المتعاقبة عليها استند اليها الحوادث هذا خلاصة كلامهم ولا يخفى عليك
انه يبقى الكلام في استناد تلك النسب المتعاقبة الى الذات القديمة
فلا يجدي نفعا ما يقال انها امور فرضية لا يستدعي عللا خارجية لا شك
في انها ليست فرضية محضة كزوجية الثلثة فكيف يصير مثل ذلك مرجحا

واختلاف الصور بمثابة

اليها الحادثات

المفروضة
العقل

٥ به الدليل هو الفارق ونقل قول بعضا مع بعض الجواب في حوراء الزوراء ولنا هناك كلام

ربط الثابت بالثابت

للوجود الخارجي بل لها نحو من الوجود سواء كان بالفعل في نفس الامر
او في مرتبة من مراتبه القوة او ما شئت فسمه فانا نعلم بديهة ان للمتحرك
في آن الوصول الى حد مفروض من المسافة حالة ما لم يكن له قبل هذا الآن ولا
يكون له بعده ومثل هذا لا بد له من مرجح موجود بالفعل او في مرتبة من مراتب القوة
بنحو ما من الوجوه بل الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحد من النسب
هو النسب السابقة عليه ولهذا فان اعتبر الحركة الواحدانية المستمرة بوحدتها
فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبر النسب المتعاقبة وفرض
لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه
قيل كما ان هذه الحركة متصلة مستمرة لا اجزاء لها في نفس الامر بل بحسب الفرض
كذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل السليم يحكم بان استمرار
المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصالها ويظهر من هذا ان معنى عدم
الحادث ليس هو العدم الحقيقي بمعنى ارتفاع الهوية في الخارج بل الاختفاء
وهو عدم الشيء كما ينتقل الصفة عن الموصوف فيقال انها عدمت عنه
او كما يبعد الشيء المبصر عن الشخص المبصر فيقال لذلك الشيء انه عدم
عن الحس وهذا عند التحقيق تغير وانتقال وانما يقال له عدم على طريق المجاز
وتشوش هذه المقام دقيقة انتهى كلام القائل واقول قد اسلفنا في بحث
استناد الاستعدادات العنصرية الى الحركات الفلكية نظير ذلك وقد رأيت
مثله في الفصوص الافلاطونية وانت خبير بان ما ذكره من اتصال الحوادث
وانه ليس لها اجزاء بالفعل لا يتأتى في النفوس الانسانية على تقدير حدوثها
فانه لا يعقل كونها اجزاء فرضية لامر وحداني لكن هذا القائل يقول بقدم
النفس كما صرح في كتبه وينقل عن افلاطون ايضا وهو تعالى المبدأ والغاية

فذلك

فذلك الربط بعينه انه تعالى كما هو علة فاعلية لنظام العالم وترتيبه
وترتيب الوجود فهو غاية له ايضا والمراد بالغاية ما يترتب عليه الفعل على الفعل
ترتبا ذاتيا فان كان حاملا للفاعل على الاقدام بالفعل يسمى غرضا بالقياس
الى الفاعل وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالغاية اعم وقد يجعل الغاية
مما لا يكون حاملا فيباين بهذا المعنى الغرض وافعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض لما سبق من ان العلة الغائية هي العلة الفاعلية لفاعلية
الفاعل فهي التي تجعل الفاعل فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب
ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو العلة الغائية نعم لها غايات
حكم ومصالح لا تحصى معلومة له تعالى لكنها ليست مؤثرة في انه يجعله فاعلا
وتلك الغايات ترجع الى استيفاء الموجودات كمالاتها الاولية واستكمالها
بعدها بالكمالات الثانية للتشبه بمبدأها بحسب ما يتصور في حقها
ويليق بها وانما ينتظم ذلك بعشق يقتضي حفظ الكمال الموجود والشوق
الى الكمال المفقود اما ارادي او طبيعي فالعشق حاصل لكل موجود حال
وجود كماله وحال عدمه والشوق يختص بحال عدمه ولذلك ترى
الشيخ وغيره من اكابر العلماء اثبتوا سريان العشق في جميع الموجودات
قال الاشياء باسرها طالبة للتشبه بالمبدأ بقدر الامكان فهي عاشقة له فان
العشق هو الميل الى الاتحاد مع شيء اما بوجه من الوجوه فهو تعالى بكماله
الذاتي غاية الغايات فانه الذي يتوجه اليه الكل ويطلبه اي يطلب التشبه به
والتقرب اليه وقيل ان العشق يستلزم الشعور مع اختلاف
المراتب فهذا يدل على ان لجميع الموجودات شعورا ما مختلف المراتب
بحسب اختلاف مراتب العشق فاعرف فخذ هذا والغاية ان علم

نحو م
الغارس كمونه
للحدوث ع
عن شيء آخر صح
بحسب المشكور ع
بكليه
فرق بين الغاية والفائدة والغرض
الفرق بين العشق والشوق

على المعنى المشهور المذكور سابقاً يحتاج الى التكلف بان يراد انها
باعتبار التشبه غاية كما اشرنا اليه ولك ان تجعل الغاية ههنا بمعنى
العلة الغائية ومعنى كونه العلة الغائية ان ذاته تعالى كافٍ في وجود ما
يوجد عنه فهو بذاته علة فاعلية من حيث التأثير وعلة غائية من حيث
كونه المقتضي لفاعليته نحو ما يبوح في كون صفاته تعالى عين ذاته فتامل
في الوجهين واختر لنفسك ليدوم الخير الاول الحاصل للشيء باعتبار كونه ما يجلو
مؤثراً عنده اي المبوح به واصلح له يسمى خيراً وباعتبار ان حصوله يقتضي
براءة ماله من القوة كمالاً والذي يفهم من الاشارات وشرحه ان الكمال
هو الحاصل بالفعل مطلقاً والخير المضاف الى شيء هو الكمال الذي يقتضيه
ذلك الشيء باستعداده الاول واحترز بالاول عن اقتضاء الرذائل الذي يقتضيه
الانسان باستعداده الثاني الطاري على الاستعداد الاول الذي له بحسب
الفطرة فانه لا يكون خيراً بالقياس الى ذات الانسان بل الى ذاته مع
ذلك الطاري لا بدونه فعلى هذا يكون الكمال اعم مطلقاً وقولهم اولاً
ان الشيء الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثراً يسمى خيراً وباعتبار براءة
براءته عن القوة يسمى كمالاً لا ينافي كون الكمال اعم ولا يقتضي تساويهما كما
لا يخفى ثم المراد بالخير ههنا الوجود وتوابعه من الكمالات وليثبت الفيض
هو فعل فاعل يفعل دائماً لا لغرض ولئلا يتناهى رحمته عند الامور
الثابتة ولا يتجاوز بها الى الامور المتعاقبة او عند عدم الحوادث فان
جوده ليس بابتر ولا ناقص ولا منقطع الطرفين يمكن ان يجعل قوله
ليدوم الخير اشارة الى الامور الدائمة وهو بتتمة ربط الثابت بالثابت
وقوله وليثبت الفيض اشارة الى الحوادث فان دوام الفيض انما يظهر

في اجارها

علي م

ما يجلو م

فطرته م

في اجارها وقوله لئلا يتناهى رحمته اشارة الى نفي البداية والنهاية
عنه وح فقوله فان جوده ليس بابتر اي غير مقصور على الحوادث وقوله
ولا ناقص اي غير مقصور على الامور الثابتة ويحتمل العكس وقوله ولا
منقطع الطرفين اي ليس للحوادث ابتداء ولا انتهاء هذا ولعله لم
يقصد ذلك فانه ومن طبقته من اعاظم الحكماء لا يتحاشون عن التكرير لمزيد
التقرير فان غرضهم مقصور على ايصال الخير والكمال فكل ما يسهل طريقاً
الى نيله ويعين الطالب فيه فهو مستحسن عندهم وقد صرح بمثل ما ذكرنا
بعض الفضلاء في حاشية شرح الاشارات ومن يتتبع موارد القوم ومصا
درهم شاهد ما ذكرنا واستسمج التكلفات التي ارتكبها المتأخرون من شارحي
كلامهم في تقرير معناه بما عرفوه وعلى النحو الذي الفوه حيث عدموا الذوق
الملائم لاذواقهم وحرموا الشروح المقتبسة من فيوض اشراقهم ثم اخذ يعرف
الجود بعد ما كرر ذكره فقال والجود افادة ما ينبغي اي يليق وترك ذكر من ينبغي
لاغناء الاول عنه فان الانبغاء لكونه من الامور النسبية انما يكون بالنسبة
الى من ينبغي له ذلك لا لعوض كائناً ما كان ولو كسب محمدة او دفع منقصة
وترك ذكر الغرض لاغنائه عنه اذ ليس العوض كله عيناً بل وغيره حتى
الثناء والمدح والتخلص عن المذمة على ما قاله الشيخ الرئيس في الاشارات
فمن فعل العوض ينال له فهو فقير لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الذي
وجوده له اولى من عدمه فقد احتاج الى العوض في كماله والغني
هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله اي صفاته الحقيقية دون النسبية
والاضافات المحضة التي تتعلق بها وبغيرها فانه لا اختصاص لها بالذات
فلا تنسب اليها بانه كمال لها وكفى في ذلك اعتبار تبدل النسبة التي بين

زيد وبين ما هو خارج عنه بكونه يمينا او شمالا بسبب انتقال الخارج
مع بقاء زيد على حاله الى غيره هذا التعريف للغني مطلقا فمن لا يحتاج الى شيء
معين في ذاته وصفاته فهو غني بالنسبة اليه وان كان مفتقرا الى غيره والغني
المطلق اي الغني عن جميع ما سواه الذي لا يشوبه فقر وفقر اصلا هو الذي
وجوده من ذاته فانه ح يكون كمالاته ايضا من ذاته بل عين ذاته كما هو تفصيله
وهو نور من الانوار الظاهر بذاته المظهر لغيره الذي كل ما سواه فهو لمعة من
من نوره او لمعة من لمعة من نوره وهلم جرا ولا غرض في صنعه اي ليس محله
على الفعل امر من الامور بل ذاته ذات فياضة للرحمة بذاتها بشعور
وارادة هما عين الذات متعلق بما يصدر عنها وبما يترتب عليه من الفوائد
والحكم لا كفعل الطبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنها وهو الملك المطلق
اي بالنسبة الى جميع ما سواه لان الملك المطلق هو الذي له ذات كل شيء وليس
ذاته لشيء ونور الانوار كذلك لان كل شيء فهو اما منه او مما منه وغاية الفعل
في حقه هو كونه فاعلا لها فصح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه كذا في
شرح الاشارات ويمكن ان يقال لما كان ذات جميع الاشياء منه وهو العلة
الموجدة لها ولما يتوقف عليه كانت مملوكة له بلا واسطة او بواسطة اذ لا
مدخل فيه لغيره وغيره لا مدخل فيه لغيره والعبد وماله لمولاه على انك علمت
من قاعدة الاشراق ان النور الاشد لا يمكن النور الانقص من التاثير واما
المقدمة الثانية فظاهرة والوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه فان
ذات الحق لا تقتضي الا الاخس بل الاشرف الممكن لانه يفضي الى الجهل
او العجز او البخل فيه تعالى عن ذلك بل يلزم ذاته الاشرف فالاشرف هذا اشارة
الى قاعدة الامكان الاشرف التي اشرنا اليه سابقا وتقريرها على ما ذكره الشيخ

في سائر

في سائر كتبه ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة
لا يمكن ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان يكون وجود الاخس
بواسطة فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطة لا يمكن ان يكون غير الاشرف
لان العلة اشرف من المعلول او بدون واسطة وح فان جاز صدور الاشرف عن الواجب
لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ضرورة ان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطة
ذلك الاخس فانما بلا واسطة او بواسطة غير الاخس وان لم يجز صدور الاشرف عن الواجب
فان جاز عن معلوله لزم جواز كون العلة اخس من المعلول ضرورة الحصار
الواسطة في الاخس بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم
يجز صدور الاشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض الممكن
لا يلزم من فرض وجوده محال بل ان لزم فانما يلزم من شيء آخر غير ذاته والا
لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس صادرا عن
واجب الوجود ولا عن معلولاته لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره
منهما فبالضرورة وجوده يقتضي ان يستدعي جهة مقتضية في ذات الواجب
اشرف مما هو عليه وهو محال هذا التقرير على ما في شرح الاشراق بزيادة
توضيح وتنقيح واقول انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما
لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول ممكن
مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول
يستلزم امكان العلة نظرا الى المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول
لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء الحكم في صورة النزاع كما في
صورة السند ويمكن ان نقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن
ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف

او بواسطة ح

منه بالذات

فهو موجود قبله ببيان الاول انه لو كان ممكناً اشرف فعلى تقدير
وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس
منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتنحصر في الاخس
فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه
على تقدير وجوده مح فهو مح فالممكن وما يلزم منه على تقدير وجوده مح محال
فالممكن يستلزم كونه محالاً وفيه ايضاً منع النظر السابق والحق انه ان اريد
بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع
بالذات فلا نسلم لما ذكرنا ثم يقال فلا حاجة الى هذه المقدمات بعد ما ثبت ان المعلول
في وجوده وعدمه يستند الى علة نحن عنه لانا نقول الغرض منه الاستحالة
مع قطع النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان ما ثبت هو وجوب
المعلول وجوداً وعدماً بالنظر الى العلة ولا يمنع ذلك ان يكون ارادة
الفاعل واختياره جزءاً من تلك العلة وبهذا القدر لا يحصل هذا الغرض
الذي يبتني عليه نفي النقائص الثلث عن المبدا الاول وبعد ذلك هذا و
التمسك باستلزام احد تلك النقائص الثلث في المبدا الكافي في هذا
المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل ذلك بعض الاكابر من ائمة الكشف والتحقيق
عن الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي واستحسنه جداً كما ان عكس النور اشرف
من عكس عكسه وهكذا الى ان ينتهي الى ما هو اخس الكل وهو البرزخ بينه
وبين الظلمة اعني المنصر بالظلمة من مراتب النور ونظره في المبحث المضروب
له المثل مرتبة الاجسام واتم مما عليه الوجود محال لما قد هذا التكبر المسبوق
كانه اعادة ليجعله توطئة الخير والشر واورد عليه انه لو كان كذلك
لما كان بعض الاشخاص ممنوعاً عما حيث هو اشرف ونحن نرى الكثر الخلق

ممنوع

ممنوع عن غير كمالاتهم التي حصولها لهم اولى واجاب في شرح الاشراق نقلا
عن المطارحات بان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود
بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة الغير المباشرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها
كالمواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب الخارجية ما هو ممكن
لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطي الشيء الواحد مرة
شريفاً واخرى خسيساً لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث ما لا
يتناهى واما الامور التي هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام
الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمتنع عنها الاشرف والاكمل عن
الامور الخارجية لانها اما عللها او معلولاتها او لا هذا او لا ذاك والاخيران
باطلان لان ما لا مدخل له في علية الشيء لا يكون سبباً لعدمه فاختلاف
شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها
عليها فيكون تعليلها بعلل ثانية هي اختلاف الفواعل واختلاف جهاتها ثابتة في
فينفعل بالاشرف ما الاشرف وبالاخس ما الاخس وانت خبير بان الامور المتعالية
العالية على الحركات لا يمتنع عليها كمالاتها الممكنة لها امر غريب بخلاف
الامور الواقعة تحتها المقارنة للحركات فان علل تلك الكمالات في النوابت
ليست غريبة عن ذاتها الموجودة فانها اما ذات الفاعل او لوازم لم
فعله كمالاتها هي بعينها علة الذات او ما يلزمها بخلاف الحوادث فان علل
وقوعها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير ما يلزم بها
فاذا قيس ما هو اشرف من احوالها اليها لم يجد في ذاتها ولا في علل وجودها ما
لوازمها ما يقتضي امتناعه فظهر الفرق بينهما في حكم وقوعهما على الوجه الاشرف

واما في حكم امتناع تقدم ما هو اشرف من احاد السلسلة المرتبة منهما طولاً
وعرضاً فلا فرق اصلاً فليتدبر ثم انه يهتاجوا باً اخر وهو ان الغاية الالهية
متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولاً بالذات وتدبير الجزء ثانياً وبالعرض ولا
يمكن ان يكون نظام الكل احسن من نظام الواقع وان امكن للكل فرد فرد ما هو اكمل
الحالة بالنظر الى خصوصية لكنه يكون مخلاً بحسن نظام الكل وان خفي علينا
وجهه وتمثيل ذلك بان المعمار اذا طرح لقصر عمارة فربما كان الاحسن لتلك
العمارة من حيث الكل ان يكون بعض اطرافه بعينه مبرزاً والبعض الاخر مجلساً
والبعض الاخر محذعاً بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة
وان كان الاحسن نظراً الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون مجلساً
مثلاً وتبيّنه هو انه على هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن
الانسب بالمبداء التام من جميع الوجوه فيستحق بتلك المناسبة فيض
الوجود منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه الا دون غيره من الوجوه فانه
من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع المبداء ولعل تفاصيل كيفية
ذلك الحسن واختلاله بتغير حال فرد فرد عما هو عليه هي السر الذي
استأثره الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد
بعد واحد من الانبياء والحكماء والله اعلم بحقيقة الحال والحق لا يدخل تحت
قدرة قادر ولا يلزم من ذلك النقص اصلاً في القادر بل النقص في الحق حيث
لا يصلح لتعلق القدرة واذا علم ان الاتم من النظم الواقع مستحيل فهذا
النظام خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه شراً فالصادر عن الاول
لا يكون الاخير فقد انطوى الاشكالات المورودة على صدور الشرور منه ولا الصادرة
يحتاج الى التطويل فيه وانما يطول حديث الخير والشر باهل الاشكال على تحقيق

ماهيتها

ماهيتها وكيفية صدورها عن المبداء او غيره كما هو مذكور في كتب المتأخرين عن
خصوصاً المتكلمين حيث نفى بعضهم ان يكون الشرور صادرة بايجاد الله
تعالى وهم المعتزلة الذين اخبر عنهم النبي صلعم بقوله القدرية مجوس هذه
الامة فانهم يثبتون مع الله تعالى موثرات يغلب بالارادة على ارادة
الله تعالى وهذا اجهل محض والحاد بحث ومن يظن ان للعالي التفاتاً الى السافل
وان المقصود بالذات للمبادي العالية ايجاد السافل ويتوهم ان ليس
لله تعالى وراء هذه المدة المظلمة اي عالم العناصر عالم آخر وان ليس له نور وراء
هؤلاء [illegible] الديدان بعض الحيوانات اطعمها وجعلها خلائق الديدان
اشرف منها كالعقول والنفوس الفلكية فان من علم ذلك لم يلتفت الى هذا
العالم الذي وتحقق احوال الامر حيث هي صادرة عن العوالي فلا يطول
في مثل هذا الحديث انما يطول فيه من لم يعرف ذلك ولم يعلم انه لو وقع على
غير ما هو عليه لزم من الشرور واختلال النظام ما لا نسبة له الى ما يتوهم
الان واعتبر بالنار المحرقة لو لم توجد لاختل اكثر المصالح الضرورية للانسان
وغيره ومع وجودها انما يلزم تفصيل اجزاء بعض المركبات العنصرية مع
امكان الاحتراز عنه واما ان يتوهم انه يمكن وجود نار في هذا العالم تطبخ
وتحرق ما ينفع احراقه ولا يحرق ما عداه ويكون لطيفة كذلك بحسب
طبعها فخيال باطل وهذا اي هذا النظام المشاهد منصوب المحل عطفاً
على اسم ان في قوله انه وقوله اقصى ما يمكن من النظم عطف على خبر ان في
قوله لو وقع آه اي ولم يعلم ان هذا النظام المشاهد اقصى ما يمكن فان
عالم العناصر لا يمكن ان لا يكون مشتملاً على تناقض وآفات والعالم الذي
لا يتطرق اليه الآفات عالم آخر هو عالم المثال او عالم الافلاك وما فوقه

الذي لا نهج

[illegible]

من عالم النفوس والعقول اليه رجعى الطاهرة عن الرذائل الخلقية
والاعتقادية من نفوسنا معاشر الانسان فان النفوس البشرية
الطاهرة ان كانت شديدة التعلق باستعمال القوى الطبيعية لكثرة
التشوق اليها تنتقل بعد قطع التعلق عن البدن العنصري الى بدن
مثالي نوراني وتتلذذ ثمة بهذه صور ذلك العالم من المطاعم الشهية و
المناكح البهية وربما تتعلق بالاجرام الفلكية وتصير موضوعا لتخيل
تلك الصور لها فهناك تتحقق صور العناصر ومنافعها بدون مضارها وغير
ذلك مما يتوهم انه لو كان في هذا العالم لكان احسن وان كانت متخلية عن
علقة الطبيعة شديدة الانجذاب الى مبادئها فتتصل بالنفوس الفلكية
او العقول على اختلاف طبقاتها بحسب اختلاف مراتبها في التجرد ولبس الحلل الى
العوالي القدسيين لا تنقل لهم عن هتك الاستار ورفض الاثام عن حضانة
مرضعات والبلايا التي عن الجرائم وغوص الملل الجاهلية اي اظهارها ونشرها
شبه ذلك بغرس الشجر واغواء النفوس وترقية جاهها وتعذيب عالم الى غير ذلك
من الآفات الواقعة في عالمنا هذا اذ لو انحصر فعل تلك الجواهر المقدسة
فيما كان في فعلها العقص تبين وهو محض بل انما شغلهم مشاهدة انوار الله تعالى
من كل مشهد فانما يشاهد انوار الله تعالى فيها وفي عللها وفي معلولاتها
وفي غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات العرضية ويلزم من حركاتها
لوازم ضرورية تؤدي الى الضرر ما في السوافل لو عادت الى وضع بعضهم
لتضرر بها عوالم اما في اجزاء ذلك العالم كما صوتي قصة النار وكما في صورة
المطر المدرار المؤدي الى خراب بعض الابنية احيانا فانه لو لم يكن لتضرر
بها الزروع والاشجار وتأدى الى ضرر الحيوانات واما في العوالم العالية من حيث

يؤدي

انه لا يحصل

انه لا يحصل التشبه بمعشوقاتها ومع ان تلك الحوادث ليست مقصودة
اولية لها فهي واقعة على اكمل الوجوه الممكنة لها كما اشار اليه بقوله
على انها لا تتحرك للسافلين كما تقرر فليس السوافل مقصودة لها بالذات
حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى بعض الاجزاء نقص لكان مستلزما للنقص
في تلك العوالي اذ لا نقص في ذواتها ولا في افعالها ولا فيما هو مقصود لها بالذات
اصلا وما يتوهم من النقص مع انه ليس نقصا في الواقع بل هو اكمل ما يمكن
كما عرفت فانما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه بل لما يرمى اليهام الاضواء (لما يدعى)
القيومية والانوار اللاهوتية ويمكن ان يكون المراد بالاضواء القيومية
ما يفيض عليها من المبدأ الاول وبالانوار الالهية ما يفيض من العقول وتغلب
عليها من الهيبة في المواقف الالهية وسلطانها اي غلبة عطف على الهيبة
الاشعة القدسية حال لا يمكنها بفتح الميم وتشديد الكاف والمكسورة من
التمكن من النظر الى ذواتها فضلا عما دونها فانها مستغرقة في شهود المبادي
بحيث لا يمكن لها الالتفات الى ما سواها اصلا ومع ذلك الغلبة والاستغراق
التام اللازم له في عالمه بكل ظاهر وخفي اذ لا يتوقف العلم على الالتفات فجميع
معلومة لها غير ملتفتة اليها كعلمنا الحضوري بانفسنا وباصفاتنا في (بعز حقيه)
اوقات الاستغراق التام في امر كما في حال الغضب المفرط والاهتمام التام بامر
فكري او تخيلي الحضور معشوق لا يغرب عن علمها وعلم بارئها شيء لما ذكر كونها
انوار [illegible] دليل على ثبات الاجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات
والعناصر الفساد اي فساد صورها عطف على كونها غير مركبة من العنصريات
وهما بمنزلة التفسير لقوله ثبات الاجرام الفلكية كأنه قال وعلى كونها من
جنس العناصر كما يدل عليه قوله فهي غير عنصرية اصلا على ما يجيء وما ذكر

في الهيكل الخامس من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة من العنصريات
لتحللت لان الاجزاء العنصرية متداعية بطبعها الى الانفكاك والميل الى
احيازها الطبيعية وطبيعة المركب تقسر تلك الاجزاء فلا يزال قوة
طبيعة الكل بسبب قوى طبائع الاجزاء بالتدريج الى ان يغير بالكلية وتغلب
عليها قوة تلك الطبائع فيتحلل وما دامت حركاتها عطف على قوله لتحللت
وقوله فهي غير عنصرية اصلا اي ليست مركبة من العناصر ولا هي من جنسها
نتيجة للقياس المذكور في طي كلامه والقياس هكذا لو كان الافلاك مركبة
من العناصر لما كانت دائم الحركة لكنها دائم فانه ينتج ليست الافلاك مركبة
من العناصر وترك ذكر القياس المنتج لاحاطة الف داني لاعلى فهم المتعلم
وصورته هكذا لو كانت الافلاك قابلة للفساد لم يدم حركتها لكنه دائم الحركة
فليس قابلا للكون والفساد ولما كان الحار خفيفا لا يتحرك طبعا الا الى
الفوق مطلقا او مضافا والبارد ثقيلا لا يتحرك الا الى الاسفل بمثل ما مر
من التقرير والرطب يقبل التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة
واليابس يقبلها اي التشكل والاتصال وحدودها وانفصالها بصعوبة والافلاك
فلك غير ميسرة اصلا لا بسهولة ولا بصعوبة ولا متحركة على الاستقامة
لا الى المركز ولا عنه اي لا الى فوق ولا الى تحت لما مر وهو هذا ايراد على
امتناع الانخراق لانه بالحركة المستقيمة اقول الانخراق بحيث تحدث فرجة
لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق الانخراق فقد يكون بان يتحرك بعض اجزائه
حركة مستديرة ويسكن الآخر او يتحول الى جهة اخرى على الاستدارة
وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركاتها والا
لخرج الزمان عن الوجوه الاتصالية كما مر وانت علمت انه هذا الحكم وامثاله

الوحدة ها

انما ثبت

الاجرام ح

يتغير ح

الحركة ح

ورنوا الاع

انما ثبت بالدليل في محدد الجهات والزمان لكنهم بينوا كون سائر الافلاك معه
بالتحدس بان حركاتها دورية على الوسط اي على المركز يعني حوله فهي لا ثقيلة
ولا خفيفة لان الثقل هو الميل الى التحت والخفة هو الميل الى الفوق ولا حارة
ولا باردة لاستلزامها الميلين على ما مر ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامهما جواز
قبول التشكل وتركه والانفصال وتركه بسهولة او صعوبة كما مر فلها طبيعة
خامسة اي مغايرة لطبائع العناصر الاربع وهي محيطة بالارض من جميع الجوانب
ولولا احاطة السماء بالارض لكانت الشمس اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بان
ينتهي النهار اي يحصل نهاران متواليان احدهما بسبب ما من المشرق الى المغرب
والآخر من تراجعها والثاني يرتبط بالليل بمدة ولما كان بهذا الوضع متساويا في جميع
الكواكب التي لها طلوع وغروب في جميع الاقطار فلا بد ان يكون محيطا بالارض
من جميع الجهات فالسموات كلها كرية لاستدارة حركاتها وبعد ثبوت استدارة
الحركة القول بعدم كريتها يستلزم لاثبات الفضل فيها وهو خلاف
الابيع بتلك الاجرام الشريفة كما اخذه بطليموس في كثير من مطالب المجسطي
فيقطن ذلك فانه طريق بديع محيط بعضها ببعض لان جميعها محيط
بالارض بشهادة مشاهدة طلوع جميع الكواكب وغروبها من بين نقطتين
متقابلتين حقيقة او حسا في جميع الاقطار مع انضمام التحدس حيثما
لما ثبت فيها ان حركتها ارادية والارادة بدون الحيوة فهي ناطقة اي مدركة
للكليات وذلك لان الحركة الارادية لها غاية شعوريا للمريد وليست
هي نفس الحركة لان حقيقتها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ومعناه
انه كمال يتبين الخارج عن القوة باعتبار ذلك الكمال وذلك انما يتصور
بان يكون هو لذاته وسيلة الى كمال آخر وما هو لذاته وسيلة لا يكون

وينتهي ح

الى ذلك ح

مقصوداً بالذات اقول وهذا اولى مما يقال لانها لا يمكن ان يقتضيها محرك فان الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك اذ مقتضى الشيء يدوم بدوامه وانما يقتضيها لا الذات بل الشيء آخر وذلك لانه لا يلزم من عدم كونها مقتضى المحرك الفان الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك ان لا يكون مقصوداً بالذات لجواز ان يقتضيها المحرك بانضمام امر غير فان يكون جزء من العلة المستلزمة لها ولا يكون مطلوبة لغيرها فان معنى كون الشيء مطلوباً لغيره ان يكون الغير علة غائية تامة له ولا يلزم ذلك من كونها غير مقتضى لذات المحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك على انا بعد الاغماض عن ذلك نقل الكلام الى ذلك الشيء الآخر فان كان امراً قاراً لم يجز ان يصدر هو عن المتحرك بانضمامه للحركة وان كان غير قار لم يجز ان يصدر هو عن المتحرك بطبعه او ارادته او غير ذلك كما قال المستدل واذا ثبت ان الحركة لا بد لها من غاية وغايتها اما اين او وضع او كيف او كم اذ لا يقع الحركة الا في هذه المقولات ويمتنع على الافلاك من الحركات الا الوضعية فغايتها الوضع وليس وضعاً جزئياً والا لوقفت عنده فهو اذن وضع كلي فهي مدركة للكليات ثم لا يكون ذلك في صدور الحركة الجزئية فان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي فلا بد لها من قوة منطبعة في جرمها لسببها تدرك الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية المطلوبة منها ونسبة تلك القوة الى نفوسها نسبة القوى الحاسة الى نفوسنا هذا ما ذكره اتباع المشائين اقول لا حاجة في هذا المطلب الى ان الحركة ليست مقصودة لذاتها بل يكفيهم ان يقولوا ليس المطلوب الحركة الجزئية والا لانقطعت بعد تمامها فان قيل لم لا يجوز ان يكون المطلوب الحركة الوحدانية الجزئية المستمرة من الازل الى الابد فلا يلزم الانقطاع قلت القوة الجسمانية لا تدرك الغير المتناهي

ثم نظر ذلك المنع جار في الوضع الذي هو المقصود بالذات عندهم واما على طريقة الاشراق فنقول قد علمت ان الغرض من حركاتها الاشراقات الحاصلة لها من مباديها والتشبه بها بتلك الاشراقات كما اشار اليه بقوله عاشقة لاضواء القدس اي للانوار التي هي مباديها فانها تريد التشبه بها مع ما لها من النسب الشريفة النورية وذلك انما هو باستفاضة الانوار منها فلا بد لها من تصور تلك المبادي وصفاتها النورية الشريفة وهي مجردة وغير المجرد لا يدرك المجرد فلها نفوس مجردة وكل مجرد يدرك الكليات كما تقرر على انه قد تقرر عندهم ان ما يدرك شيئاً فهو يدرك نفسه وقد بين في سائر كتب الشيخ ان كل ما يدرك نفسه فهو جوهر مجرد فيدرك الكليات فان ما يدرك نفسه فهو نور لذاته اذ ليس ظهوره له امراً زائداً على ذاته ثم ان الشيخ في الاشراق ذهب الى ان النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها متناهية وان لم يكن النسب القاهرة مطلقاً متناهية اذ ليس كل نسبة يمكن التشبه بها فاذا حصل لها التشبه بما يمكن التشبه بها في الادوار والاكوار قامت القيامة ثم استانف التشبه مرة اخرى وهكذا فتامل في ذلك ولولا مخافة الاطناب لاتينا بما ينبغي في تحقيق المقام وعسى ان نأتي عليه في غير هذا الكتاب بتوفيق المفضل المنعام مطيعة لمبدعها لان غرضها من حركاتها نيل التشبه به والتقرب اليه كما تبين قال الشيخ الرئيس في النجاة السماء حيوان مطيع لله تعالى ولا ميت في عالم الاثير كما تبين ان جميعها ذو نفس مجردة ولا شبهة ان يكون المقصود من ذلك بعد ما صرح بانها حية الاشارة الى ان لكل جسم من الفلكيات نفساً على حدة على ما ذهب اليه كثير من الحكماء حتى اثبتوا للكواكب حركة مستديرة في مواضعها والشيخ الرئيس في الشفاء مال الى هذا القول درجة وصرح به في الاشارات وذلك لان علم الكواكب

نظير

حكم الافلاك في وجوب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
قال في شرحه وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر فاما القمر فان لم يكن محوه
خيالا بل اثرا فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات في قوس قزح او اجساما موجودة
واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة
لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا
موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن الوضع الطبيعي بهذا
وقد اختار صاحب التذكرة ان المحو كواكب صغار مظلمة مركوزة مع القمر في تدويره
واقول كما ان القمر بسيط فكذا التدوير فلو اقتضى البساطة عدم كونه شيئا
موجودا في القمر لاقتضى ان لا يكون شيئا موجودا في التدوير ايضا مع ان
الدليل المذكور اعني وجوب بساطته لا يدل على المدعى اذ البساطة لا تنافي
في ان يكون جرم آخر بسيط مركوزا في جرمه كما في الفلك والكواكب بعينه ولم
يقم دليل على امتناع اشتمال الكواكب على كوكب آخر متفرق في جسمه وما ذكره
من امتناع تغيره عن وضعه الطبيعي لا يلائم المدعى والظاهر ان يقول عن شكله
الطبيعي ولعله اراد بالوضع جزء المقولة اعني نسبة الاجزاء بعضها الى بعض فان
التغير فيه يستلزم التغير في الشكل وبعد تلك العناية فمنظور فيه كما عرفت
اللهم ان يقال الاليق بتلك الاجرام الكريمة ان لا يثبت فيها خلاف مقتضى
طبائعها من غير ضرورة ولا ضرورة في ذلك مع قيام الاحتمالات الصحيحة وحق
النظر في صحة تلك الاحتمالات خاتمة الهيكل في تفصيل الموجودات بنحو من الاجمال
والاشارة الى ترتيبها اول نسبة ثابتة في الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود
اي المعلول الاول الى الاول القيوم الموجود لذاته الموجد لغيره في اي هذه النسبة
ام جميع النسب لا نظر لها على جميعها واشرفها لكونها مبدا الكل والاظهر انها

الهالات

لغيره

في الفلك

وضع جزء منفصل

ام النسب

ايضا

ايضا عليها وهو عاشق الاول فان كل معلول فهو عاشق لعلته مشتاق
الى التشبه به كما قيل لا سيما الامكان الاشرف الذي ليس بينه وبين الاول تعالى
حجاب اصلا والاول قاهر له غالب عليه بنوره فهو ميته قهرا بعجزه عن الاحاطة
به والاكتناه بنوره كما يقهر نور الشمس انوار الابصار فيعجزها عن التحدق
فيها فاشتملت النسبة المذكورة على محبة من طرف المعلول وقهر من طرف العلة
وقد يأتي في عبارات الشيخ في كتبه ان المحبة تشمل طرفي العلة والمعلول
الا ان محبة العلة مستتبعة للقهر ومحبة المعلول المستتبع الذل وهو الحق
كما يشهد به الذوق الاشراقي والطرف الواحد الذي هو من العلة اشرف
من الآخر الذي هو من المعلول فيسري من حال تلك النسبة من اشتمالها على
الطرفين الفعلي والانفعالي المعبر عنهما بالقهر والذل في جميع العوالم فان
حكم الاصول يسري في الفروع كما هو المقرر عند اهل الكشف والعيان حتى
ازدوجت الاقسام في جميع صفات الموجودات فانقسمت الجواهر الى اجسام
مقهورة مباشرة عما فوقها من المبادي وغير اجسام قاهرة لها كما قال وغير الجسم
قاهر له اي للجسم وهو اي غير الجسم معشوقه وعلته كما تبين من قبل واحد
الطرفين يعني طرف الاجسام اخس وكذلك انقسم الجوهر المفارق للمادة
الى قسمين قسم عال قاهر هو العقول وقسم نازل في الرتبة منفعل مقهور هو
النفوس وكذلك انقسم الاجسام الى الاثيري والعنصري واحدهما فاعل قاهر
والآخر منفعل مقهور ثم اضرب عن ذلك الى اثبات ذلك الانقسام في بعض
اجزاء احد القسمين ايضا اعني الاثيري فقال بل انقسم بعض الاجسام
الاثيرية اعني الكواكب الى فائد السعادات المسمى بالسعود الفلكية
كالمشتري والزهرة وفائد النقد المسمى بالنحوس عند العامة كزحل والمريخ

فائد السعادات

فائد النحوس

وغيرهما ثم اضرب عن ذلك مترقيا الى اثبات الانقسام في بعض اجزاء ذلك الجزء اعني بعض الكواكب فقال بل النيرات عطف على ما سبق من قسمين حملاً على المعنى كانه قال بل حصل من تلك القسمة النيران والالفاظ من حيث اللفظ بل النيرين لكونه عطفاً على المجرور ويحتمل ان يكون عطفاً على بعض الاجسام الاثيرية كما هو ظاهر اللفظ وحينئذ وجهها انهما كانا داخلين في بعض الاجسام الاثيرية لكن انقسامهما اعلى مرتبة من انقسام جملة الكواكب فان هذا الانقسام جار في الشمس والقمر بخلاف انقسام مجموع الكواكب فانه بين جملة كثيرة اللذان احدهما وهو الشمس مثال العقل لكونه فعالاً مفيضاً والاخر وهو القمر مثال النفس لكونه منفعلاً مستفيضاً ثم اشار الى جريان ذلك الانقسام في الاجسام على وجه الاجمال بوجه يعم جميعها بقوله بل العلوي والسفلي المتباينين والمتباسرين فان تلك القسمة جارية في الاجسام كلها علوية وسفلية ثم الى جريانها في الافلاك بخصوصها كما قال بل الشرق والغرب ثم الى جريانها في بعض اجناس العنصريات الذي هو اظهر الجميع فقال بل الذكر والانثى من الحيوان من الادم والحوا من الانسان ثم اجمل جميع ذلك بقوله ازدوج طرف كامل مع ناقص اي في جميع الاقسام المذكورة تناسباً اي اقتداء بالنسبة الاولى ليفهم ذلك السر المذكور من سريان الازدواج في جميع الموجودات فهو الحقيق بان يسمى النكاح الساري في جميع الذراري من قولهم قوله تع ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون وتتفطنون ان ذلك ظل النسبة الاولى التي هي ام النسب وتعبرون منه وحدة الاصل الذي هو منشأ تلك الشئونات ولما كان النور اشرف الموجودات بشهادة الفطرة السليمة حتى ان الحيوانات العجم تحبها وتعشق اليها وربما خاطرت لقربها بالنفس

جميع م

كالفراش

٦٤

بروانه

كالفراش فاشرف الاجسام النورانية وهو القديس مبالغة في القدس اي النزاهة الاب سماه ابا لكونه مربياً للمواليد الثلثة وهي منبع فيض الحيوة الملك لانه يعطي الملك كما تقرر عند اهل التجارب والكشف من عارفي احكام النجوم واسرار التنجيم من حكماء بابل ومن سبعهم وطرقهم من اهل الفنين هورخش اسم الشمس بلغة الفهلوية الشديد لانه يغلب ولا يغلب قاهر الغسق اي الظلمة بالتواره رئيس السماء كيف لا وهو اعظم الاجرام النورية فيها بل هو بمنزلة القلب لها فاعل النهار بطلوعه كامل القوى صاحب خزاين العجائب كما يظهر على ارباب اسرار النجوم والتنجيم والطلسمات عظيم الهيبة الالهية ولكفي في ذلك بهوره لجميع الانوار واضمحلال جميعها في اشعته القاهرة واضمحلال جميع الانوار في سبحات جلال نور الانوار الذي يعطي جميع الاجرام ضوءها ولا ياخذ منها هذا بدل بظاهره على ان انوار جميع الكواكب مستفادة منه كما ذهب اليه بعض اساطين الحكماء وهو مثال الله الاعظم في افاضة النور على جميع القوابل وقهر جميع الانوار وبالجملة فهو نور الانوار وهو شمس العالم العقلي والوجهة الكبرى ولذلك كانت قبلة العبادات في النواميس القديمة وبتبعيتها صارت النار قبلة فانهم كانوا يسمونها بنت الشمس فكانها نائبة عنها في ذلك لوجودها وظهورها في جميع الاوقات والامكنة بخلاف الشمس وبعده اي بعد هو رخش في الشرف والفضيلة اصحاب الشهادات المعظمون اي الكواكب المتعينة من الثوابت والسيارات سيما السيد الاسعد صاحب الخير والبركة اي المشتري الاصفر وهو الغم يدل عليه ان الشيخ في التسبيحات المتعلقة بالكواكب وصف القمر بهذه الاوصاف جامعاً ابداعه الضوء للقديس الموصوف

رخش م

السيارات م

اشرف الاجسام

التنجيم تسخير الكواكب

نور هو رخش

والسيد الاسعد

العلوي والسفلي

الذكر والانثى

الادم والحوا

او لكل واحد من المذكورين والابداع ههنا بالمعنى اللغوي وهو الايجاد
من غير احتذاء مثال لا الاصطلاحي وهو الايجاد من دون متوسط وتعالى
عما يقوله الملحدون في صفاته والمعطلون لذاته من صورة باحسن صورة — صورة
فتبارك الله اي كثر خيره وتعالى ذاته احسن الخالقين بجميع بطريق عموم
المجاز اذ لا موثر في الحقيقة الا هو كما قرر الهيكل السادس في اثبات بقاء
النفس بعد بوار البدن والاشارة الى اللذة والالم العقليين اعلم ان النفس
لا تبطل وفي بعض النسخ بزيادة قوله ببطلان البدن لانها ليست ذات
محل لان كل احد يدرك نفسه ذاتا مستقلة غير تابع وناعت لغيره اصلا
فلا ضد لها اذ التضاد انما هو بين الاعراض التي هي غاية البعد والخلاف
مثل السواد والبياض او بين المتماثلة منها مطلقا وحيث لا حلول فلا تضاد
ولا تزاحم كما للصور المتنافية مثل الصورة المائية والهوائية لانتفاء
الحلول ايضا فلا يطرأ عليها الفساد من جهة القابل وانما راي عدم طريانه
عليها من جهة الفاعل بقوله ومبدؤها وهو العقل دائم اذ يلزم من فساد
فساد علته وهكذا الى ان ينتهي الى الواجب تعالى ذلك فيدوم النفس بدوام
مبدئها وفيه نظر لان المانع ان يمنع دوام المبدأ بشرائط التأثير وان
سلم دوام ذاته كيف وذلك انما يتبين اذا لم يكن البدن وصفاته شرطا
لبقائه كما هو شرط لحدوثه وهو غير بين فلا بد له من بيان وما قيل من ان البدن — حواشي
باستعداده علة قابلية بالذات للصورة الحاصلة منه وتلك الصورة
مستلزمة للنفس لانها انما تفيض منها عليه فلذلك صار علة قابلية لها — منها عليه
بالعرض لان اقتضاء حصول الكمال يستلزم اقتضاء ما يتوقف عليه — بفيض
ذلك الكمال فاذا انتفى البدن المستعد لزم انتفاء تلك الصورة

الابدن

ولا يلزم من انتفائها انتفاء ذات النفس بل يكفي فيه انتفاء فيضان الصورة
عليها والحاصل ان حصول الصورة الكمالية للبدن يستلزم حصول
النفس لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس
المفيضة اياها اذ يكفي في انتفائه انتفاء احد الاسباب والممكن ما لم يجب عدمه لم — المقتضية
ينعدم اقول فيه نظر لان انتفاء الصورة وان لم يستلزم انتفاء النفس من حيث
كونها فائضة عنها فربما استلزمه من وجه آخر بان يكون لازمة لوجود النفس
كما ان انتفاء الصورة الفلكية يستلزم انتفاء عللها المفارقة لا من حيث
مجرد كونها فائضة عنها بل من حيث انها لازمة لوجودها وايضا انما يتم ذلك
ان لو ثبت ان اعتدال امزاج البدن ليس شرطا لبقاء النفس والا لكان انتفاء
الصورة مستلزما لانتفاء بقاء النفس لكونه مستلزما لانتفاء الاعتدال
الذي هو مستلزم لانتفاء النفس على هذا الفرض وكانه مغالطة نشأت من جعل
التجويز العقلي مكان التساوي في الواقع والاول اعم من الثاني اذ التجويز
العقلي يرجع الى الاحتمال العقلي وهو لا يستلزم الامكان الذاتي ولا ينافي تعين
احد الطرفين في الواقع بسبب لم يطلع عليه العقل فاعرفه فانه مع وضوحه
لا يخفى دقته ولذلك تلقى الكثير من تلامذة القائل المحقق ذلك القول
بالقبول والحق احق بالاتباع هذا ونعلم ما ذكرنا في تقرير البرهان لا يتوقف
منع انتفاء المحل عن النفس واما ما يقال في دفع هذا المنع من ان محله
لا بد ان يكون مجردا لكونه جزء المجرد فيكون عاقلا ومعقولا وهو المعنى
من النفس فيكون ما فرض جزء النفس هو النفس ويجري البرهان فيه
فاقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يكفي في كونه نفسا كونه عاقلا ومعقولا
لان التعلق التدبيري بالبدن ماخوذ فيه وربما لم يكن المحل المذكور كذلك

بلغ

ولا يلزم من كون المجموع المركب من المحل والحال مدبرا كون المحل وحده كذلك
واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون ذلك المحل بمنزلة الهيولى لجميع النفوس
بحيث يحصل بانضمام مجردات اخرى او هيئات اليها حالة فيها نفوس متعددة ويزول
تلك النفوس بزوال تلك المجردات او الهيئات الحالة التي هي بمنزلة الصور لها و
يبقى المحل على نحو زوال الاجسام بزوال الصور مع بقاء الهيولى وذلك المحل لو كان
نفسا فانما يكون النفس الكلي اذ لا اختصاص له في حد ذاته ببدن معين
بل هو بواسطة جميع الصور متعلق بجميع الابدان لا يقال لو كان لها محل
اذ كانت مركبة من الحال والمحل لم يكن مجردة وقد ثبت انها مجردة لانا نقول
الذي ثبت هو انه ليس النفس جسما ولا جسمانيا واما انها ليست مركبة من
جزئين مجردين يحل احدهما في الآخر فلا يحصل منهما جوهر مجرد فلم يثبت اصلا
والحق ان هذا المطلب حدسي فان ذا الوجدان الصحيح يدرك من نفسه انه
لا ينعدم بانعدام كل جزء فرض من اجزائه وهكذا الى ان ينعدم جميع
بدنه ويظهر ذلك بان يفرض انتفاء جزء منه اولا كالانملة مثلا وهكذا الى
ان يستوفي الاصبع وهكذا الى تمام اليد وهكذا الى ما عداها فان النفس
المشرقة تبتهج ببقائها في جميع هذه الاحوال الى ان يستوفي تمام الاعضاء هم
وربما يغلبه على ذلك التحدس من احوال النفس وملاحظة نزوع قواها الخاصة
بانحطاط القوى البدنية فانه يحدس منه ان انتفاء تلك القوى باسرها
يوجب كمال قوة النفس وتمام اشرفها لا زوالها ومما سنح لي في هذا المطلب
على ذوق الاشراق ان حقيقة النور المجرد لا ينعدم اصلا ولا يقبل العدم
بذاته لانه عين الظهور لذاته وانما يقبل العدم لغيره مراتبه المختلفة في النقصان
فان المرتبة الكاملة منه من جميع الوجوه هو الواجب كما تقرر وتكرر ثم ان

الحصل منهما جوهر

الوضع

النفس

ان النفس الكلي مرتبة من مراتب نقصان النور مستندة الى فوقها من
الانوار العالية وهي قديمة بدوام عللها القديمة فاذا حدث بدن خاص
واستعد بمزاجه الخاص للتشوري تتبعه من مراتب النفس الكلي تعلق به مرتبة
من مراتب تتنزل له على سبيل الاشتغال وتلك الخصوصيات التي هي مراتب تنزل ذلك
النور اعني النفس الكلي بالنسبة الى النفس الكلي بمنزلة الحصص المفروضة
للجسم البسيط بواسطة عروض الهيئات المختلفة له من وجه ومن وجه آخر بمنزلة
الصور الحالة في الهيولى الا ان العوارض والصور زائدة على الهيولى
وتلك الخصوصيات ليست زائدة على حقيقتها فان كمال النور ونقصه في نفس
الحقيقة النورية كما مر ثم اذا فسد البدن المخصوص لم ينعدم تلك الخصوصية
النقصانية التي تختص بها النفس الكلي لبقاء الهيئات المكتسبة من ذلك التعلق
ولولا تلك الهيئات لم يبق انانيتها فان امكن ان ينسلخ عنها جميع تلك
الهيئات عادت الى مراتبها الاصلية وسنخ اجزائها الذاتية واعتبر ذلك بالنور
المحسوس كضوء الشمس مثلا انما يتعين مرتبة من الكمال والنقص من قبل القوابل
المختلفة في قوة القبول هذا اجمال ان اخذت الفطانة بيدك فيهديك
الى التفصيل والله يحق الحق ويهدي السبيل ثم ان المص اشار الى برهان
آخر بقوله وليس بينها وبين البدن الا علاقة عرضية شوقية لما عرفت انها
ليست جسما ولا جسمانية لا يبطل ببطلانها اي تلك العلاقة الوضعية
الجوهر المتعلق اعني ذاته بل انما يبطل من حيث هو متعلق به وكمال له
اي يبطل تعلقه به وكماليته له وذلك لا يستلزم بطلان ذاته وانت
خبير بما فيه ويمكن جعله تتمة للدليل السابق بان يكون اشارة الى
عدم كون البدن شرطا لبقائه ولا يخفى ما فيه ايضا ثم اخذ في بيان اللذة

النفسانية

وتختص ح

بيدك ح
فيهديك ح

العلاقة بين النفس والبدن

اللذة والالم

العقلية فقال ونعلم ان لذة كل قوة انما يكون بحسب كمالها وادراكها
اى ادراك تلك القوة ذلك الكمال وكذا المها اى بحسب انتفاء ذلك الكمال
وادراك ذلك الانتفاء ولذة كل شى اى كل قوة والمه بحسب ما يخصه اى
ذلك الشى الذى هو القوة فللشم ما يتعلق بالمشمومات من طيب الروايح
وللذوق ما يتعلق بالمذوقات من طيب المطاعم وللمس ما يتعلق بالملموسات
من نعومة الملابس وكذا الحكم في البصر والقوى الباطنة فلكل قوة ما يليق مع العقل
من اللذة والكمال الجوهر العاقل اى الكمال الذى يخصه الانتقاش بالمعارف
من معرفة الحق بجلاله من الصفات والعوالم والنظام اى الترتيب الواقع
فيها وبالجملة فكماله بمعرفة لعلم المبدا والمعاد من احوالهما والتنزه من القوى
البدنية وما يتبعها من الغلائق ونقصه في خلاف هذا المذكور من المعرفة
والتنزه ويتعلق لذته والمه بهما لا غير فانهما الكمال الخاص به لا غير واللذيذ
والمكروه قد يحصلان دون حصول لذة من اللذيذ والم من المكروه لفقدان
الادراك الذى هو معتبر فيهما فان اللذة ادراك الكمال والالم ادراك
منافي الكمال وهذا اشارة الى جواب شبهة تقع لمنكري اللذات العقلية
تقريرها انها لو كانت لكنا نلتذ بحصول الكمالات العقلية ههنا اتم واقوى
مما يلتذ من الكمالات الحسية ولكنا نتألم لفقدها كما نتألم لفقد الكمالات
الحسية من الاكل والملابس وغيرهما وتقرير الجواب ان عدم الالتذاذ والتألم
لفقد الادراك كمن به سكتة مرض يتبع سدة كاملة في بطون الدماغ
باسرها يتعطل معه الحس والحركة الارادية او سكر هو كيفية نفسانية
موجبة لانبساط الروح يتبع استيلاء الابخرة الحارة الرطبة المتصاعدة
الى الدماغ ثم بطونه بسبب استعمال ما يوجبه وربما يتعطل معه لشدته

في

عدم ادراكها وادراكها

٦٥

الحس والحركة الارادية ايضا شديدا لا يتألم بالضرب الشديد
ولا يتلذذ بحضور المعشوق لعدم الادراك فالنفس ما دامت مشتغلة
بهذا البدن لا تتألم بالرذائل النفسانية ولا تتلذذ بالفضائل العقلية
لسكر الطبيعة اى لسكرها اى السكر الناشي من طبيعة البدن اى الشجرة
المنهى عنها آدم عند بعض ارباب التاويل فاذا فارقت النفس البدن
يتعذب نفوس الاشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية والشوق
الى عالم الحس كما قال تعالى في كتاب الكريم وحيل بينهم وبين ما يشتهون سلبت
قواهم التى كانوا بها يقتنصون لذاتهم الحسية لا عين باصرة ولا اذن
سامعة تنقطع عنها صور عالم الحس ولا يصل اليها نور القدس اى نور عالم العقل
حالكونها محبوسة في الظلمات اذ الظلمة لا معنى لها الا عدم النور ولا يشترط فيه
الموضع القابل عند الاشراقيين كما اصطلح عليه المشائين فان
العرف العام لا يساعده مع ان القابلية موجودة في مبحثنا فانقطع
منها النوران اى نور الحس ونور العقل وتسلط عليه الفزع والهيبة
والهموم والخوف لانهما من لوازم الظلمة ولهذا ان تغير مزاج روحه وحصل فيه
اى في روحه ظلمة وكدورة بسبب استيلاء الاخلاط السوداوية عليه كالمبتلى
بالماليخوليا قيل الصحيح انه بالنون قبل الحاء المعجمة باليونانية الخلط الاسود وترجمته
وهو سبب هذا المرض مسمى باسم سببه وهو مرض سوداوي يتغير فيه الظنون
والفكر عن المجرى الطبيعي الى الفساد والخوف يتسلط عليها الفزع
والهموم فكيف حال من وقع في الظلمات مع اليأس من التخلص في الحال
وما يقرب منه فان بعض النفوس عند الجميع بل جميعها عند البعض
يتخلص الى عالم النور بعد تعذبها حسب ما فيها من الملكات الرذيلة كما ورد

بالمخوليا

في الحديث يبعث المتطيرين في قبورهم ومصاحبة المودعات التي هي تلك
الرذائل التي تتمثل في صورة مثالية موحشة ومفارقة الحسرات على فوات
الكمالات وانما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبهه
وتنبهه يحصل بحو ام الكسب فان الحكم بان كمال النفوس في العلوم الحقة
والاخلاق الفاضلة ليس باولى فان ذرة البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بتراء كما ذكره الشيخ الرئيس في الاشارات واما الصالحات الفاضلات اي المعارف
النفوس الكاملة بحسب قوتيها النظرية والعملية والظاهر ان الفاضلات
اشارة الى الكمالات العلمية والصالحات الى العملية فتنال في جوار الله تعالى اي قربه
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من مشاهدة انوار الحق
اي مشاهدة الواجب تعالى والملأ الاعلى وعجائب عالم النور وتلك
في بحر النور اي الانتقال الكامل بالانوار المجردة التي لا تتناهى بنورها اذا
لاستغراق التام في الانوار الفائضة عليها من تلك المبادي العالية فتحصل
لها الملكية اي المرتبة الملكية اي كمال التجرد عن لوث الطبيعة وتبتهج
بالحيوة العقلية الصرفة والملكية اي المرتبة الملكية وفي بعض النسخ
والملائكية لا تتناهى لذاتها لدوام مشاهدتها للانوار العالية التي هي
معشوقها ودوام شروق الانوار اللذيذة منها عليها ولا تنقص سعادتها
لا متناهية من جهات النقص فترجع الضمير راجع الى الصالحات الفاضلات
الى ابيها اي رب نوعها الذي هو مبدؤها القائمة بالسطوة العلية القاهرة
على رؤوس تعابين الظلمة اي الهياكل الانسانية التي هي محال النفوس الظلمانية
فان رب النوع هو الحافظ لتلك الهياكل الى ان يصل الى كمالها وهو
المفيض للنفوس عليها ثم هو المخلص لتلك النفوس عن مضائقها عند

سلامة الصدر مع البلاهة
خير من فطانة بتراء

بلوغها

احلى ح

بلوغها الى قدر كمالها من الكمال كما اشار اليه بقوله شديد المرة القاهرة
اي الكاسرة لتلك الاصنام الظلمانية صاحب الطلسم الفاضل اي الصورة
الانسانية التي هي احسن الصور واشرفها قال الله تعالى لقد خلقنا الانسان
في احسن تقويم جار الله تعالى الكريم الذي هو اقرب ارباب الاصنام
العنصرية بل مطلقاً عند ارباب الذوق من اهل العيان المتوج بتاج الغريزة
في ملكوت اله العالمين روح القدس عطف بيان لما سبق كما ينجذب البرادة
حديد متعلق بقوله ترجع الى مغناطيس لا يتناهى فيتصل به اتصالا لا الى ابيها
يمكنه الانفكاك منه اصلاً وكما لا نسبة للقوى الجسمانية الحاسة النفس
في الادراك فان ادراك النفس بحسب قوتها العقلية احكم واشمل واكثر
وانبت من ادراك تلك القوى اي ادراك النفس بواسطتها فان الاول يتبدل
بخلاف الثاني ويتعلق بالظواهر دون البواطن بخلاف الثاني فانه يتعلق بها
وبالامور المتناهية دون غيرها بخلاف الثاني ويبقى ببقاء النفس بخلاف
الثاني فانه يزول ببطلان الآلات ولا للانوار الله تعالى والقدسيين الى الجسمانيات
في الاشرف فادراك العقل اشرف من ادراك الحواس ومدركاته اشرف
من مدركاتها بل لا نسبة بين الادراك والادراك كما لا نسبة بين المدركات
والمدركات فلا نسبة للذة العقلية الى اللذة الحسية لما عرفت من ان
اللذة بحسب ادراك الكمال فكلما كان الادراك اقوى والكمال اكمل كانت اللذة اكمل ح
اقوى ثم اشار الى اثبات اللذة العقلية للواجب تعالى فقال والاول عاشق
لذاته فان العشق على ما عرفه في شرح الاشارات هو الابتهاج بتصور
ذات ما هي المعشوق والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور والشوق ح
ذلك الا اذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه كان يكون حاضراً في الخيال

~~من وجه عا بنا من وجه كان غير حاضر الخيال في الحس~~ فلا وان العشق
التام من غير شوق اذ لا فقد فيه وكذا الغير من العقول واما النفوس
الفلكية فلها العشق والشوق معاً وهذا الشوق وان كان فيه شوب
الم لفوات المعشوق من وجه الا انه لما كان له وجه فهو لذيذ وربما يشبه
بالالم الحاصل من الدغدغة والحكة تشبيهاً بعيداً وكذا اولياء النفوس
الكاملة الانسانية حال تعلقها بالابدان واما بعد قطع التعلق فقد
يحصل لهم العشق ويتبرؤن من الشوق وينخرطون في سلك العقول
فيشربون من العين الكافورية بعدما كانوا يسقون من كاس كان
مزاجها زنجبيلا فان قلت قد عرفت العشق فيما مضى بالميل الى الا
تحاد كما اشتهر عن افلاطن وغيره من الاساطين وههنا قد عرفت
بالابتهاج المذكور وقد اشتهر بينهم انه المحبة المفرطة فما وجه التوفيق
بين هذه التعاريف ثم كيف يتحقق العشق بالمعنى الاول في الواجب
بالنسبة الى ذاته فان الميل الى الاتحاد فرع الاثنينية ولو بوجه ما قلت
تلك التعاريف كلها لحقيقة واحدة فان حقيقة العشق لها لوازم
متعددة فاختلف التعاريف لاختلاف ماخذها اعني اللوازم
ويشبه ان يكون حقيقة المحبة المفرطة والميل الى الاتحاد والابتهاج
المذكور لازماً له فيكون الاول حده والاخيران رسماه واما المنافاة
بان الميل الى الاتحاد يستلزم الاثنينية فمثل المنافاة في سائر صفاته
المتعلقة بذاته كالعلم مثلاً فان التعبير بالميل والاتحاد وغيرهما مما يوهم
التغاير لعوز العبارة والميل المذكور فيه عين الذات كما في سائر صفاته
فان قلت كيف استعمال هذا التعريف في عشق الاشياء الكاملة فانها

شبحاً

بعين

ليست ذوات حتى يتحقق الميل الى الاتحاد معها وكيف يشتمله التعريف بالا
بتهاج بحضور ذات ما قلت تلك الاشياء عاشقة لذاتها المتصفة بتلك
الكمالات مائلة الى الاتحاد معها من تلك الحيثية مبتهجة بحضور ذواتها المتصفة
بها ولتشتاق الى ذواتها المتصفة بها عند فقدها لفقد الاتصاف فافهم تحبب
الى لا غير او لا غير في جنب سبحات جلاله لاستهلاكه فيه معشوق لذاته ولغيره فلذته
هو غيره لانه مدرك ذاته الكاملة من جميع الوجوه ولما كان ادراك لذاته
اتم من ادراك غيره له فلذته بمشاهدته اقوى من جميع اللذات لعدم لذة هو به
كما قال ولا يصل الى لذة هو بها لذة لمشاهدتهم ذات الاول الذي هو اجل
المدركات واكملها واحسنها واجملها وعلمت ان الفقد الذي يستلزم الشوق
في بعض المقربين ايضاً لذيذ من وجه وسينكشف للنفوس الفاضلة اذا برزت
من ظلمة الهياكل الى سنا الجبروت لفظة السنا مكتوبة بالياء فيما رأينا من نسخ
الكتاب والظاهر انه بالقصر بمعنى الضوء على وزن فعيل من السناء بالمد
وهو الرفعة ويكون من باب اضافة الصفة الى الموصوف اي الجبروت العالي ولو كان
مكتوباً بالالف المقصورة كان بمعنى الضوء والمراد بالجبروت عالم العقول
ويسمى ايضاً بالملكوت الاعلى والاعظم ذكره الشيخ في كتاب پرتونامه قيل انما
سميت بالجبروت لانها مجبورة على كمالاتها الفطرية وحفظها او لانه جبر
نقصها الامكاني بحصول ما يمكن لها بالفعل واشرقت على شرفات الملكوت
المراد به عالم النفوس ويسمى ايضاً الملكوت الادنى والاصغر ذكره في
پرتونامه واضافة الشرفات اليها لتخصيصها بالنفوس الفلكية هذا هو التفسير
المطابق لما ذكره في پرتونامه وغيره من كتبه ويمكن ان يراد بسنا الجبروت
انوار الجلال الالهي وبشرفات الملكوت العقول والنفوس الفلكية بنور العقل

متعلق بقوله سينكشف ما لا يناسب انكشاف الاجسام للابصار بنور
الشمس لا في الانكشاف ولا في المنكشف على نحو ما مر ومن انكر اللذات الروحانية
كالعوام ومن يحذو حذوهم فهو كالعنين اذا انكر لذة الجماع والمتالهون
يحتظون في هذه النشاة بحظ وافر من هذه اللذة ويشتغلون بها عن اللذات
الحسية كما قال سيدنا سيد الكل لم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال
الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الشرح في كتابه
في الحكمة وغيرها ايضا الا حظا ابحظوة تامة منه واشد في هذا المقام
قوله الى غير وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيرا ولا تسئل عن الخبر
قال في برنامه وان كان ما يشاهدونه بعد قطع التعلق لا نسبة له الى ما يشاهدونه
في هذه الحالة لكنه قد يكون العلم بما يشاهدونه هذه مبشرا لهم في الاخرة او مساو
له اقول يوافقه ما نقل عن سهل بن عبد الله التستري من ان بعض العارفين
يشاهدون الله تعالى في الدنيا ثم من شاهده عبر بهم له في الاخرة وقد رجح
البهائم على الملائكة والقدسيين لاثبات اللذة للبهائم وسلبها عنهم ويمكن
ان يكون المراد بالملائكة العقول وبالقدسيين النفوس الفلكية ويمكن
ايضا ان يحمل الملائكة على ما يعم النفوس الفلكية والقدسيين على المتا
لهين المتالهين المنقطعين عن اللذات الجسمانية **الهيكل السابع**
في النبوات والمعجزات والكرامات والمنامات ومهد لذلك اصلا هو ان النفوس
الناطقة من جوهر الملكوت لما عرفت من انها مجردة وانما شغلها عن
عالمها ومطالعة افراد ذلك العالم ومشاهدتها فيضان العلوم
واستفاضة الانوار منها هذه القوى البدنية ومشاغلها فتجذبها
الى العالم السفلي فاذا قويت النفس بالفضائل الروحانية بحيث الا

ال

من انكر اللذة الروحانية فهو كالعنين

اصل النبوات والمعجزات والكرامات

الى النفسانية ويجوز فتحها ايضا فيكون منسوبا الى الروح وهو الطيب
والنزاهة وضعف سلطان القوى البدنية وغلبتها بتقليل الطعام الى
والشراب بتلطيفه وتعديله لئلا يشتغل النفس بهضم غير اللطائف
الى عالم النور وتكثير السهر اى الارتياض بتقليل النوم فان كثرة النوم
يبلد النفس بما يرخي القوى تتخلص احيانا الى عالم القدس وتتصل
بابيها المقدس اى رب نوعها وتتلقى منه المعارف كما قال ارسطاطا
ليس ما معناه خاطبني جوهر من الانوار العالية بكثير من الحقائق والمعارف
فقلت من انت قال انا طباعك التام وتتصل ايضا بحسب اختلاف الكمالات
ودرجات الكمال بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها من الحوادث
السفلية وتتلقى منها المغيبات الكونية من الامور الماضية والاتية في نومها
ويقظتها فتصير النفس كمرآة ينتقش بمقابلة ذي نقش وذلك هو الكشف
وقد يكون عقليا صرفا فينقض صور تلك المعاني على النفس وينطوي سريعا
وقد يتفق ان يشاهد النفس امرا عقليا وتحاكيه المتخيلة بصورة مناسبة
مناسبة وتنعكس تلك الصورة الى عالم الحس كما كان اى في سائر الاوقات
ينعكس منها اى من عالم الحس وانث الضمير باعتبار الحواس صور مخلوقة
الى معدن التخيل والمراد بالحس هاهنا هو الحس المشترك كما صرح به في التلويحات
فيشاهد صورا عجيبة في الحسن واللطافة والعظمة تناجيه و
تكلمه كما اخبر به سيدنا حيث قال احيانا يتمثل الي الملك رجلا يكلمني و
صح عنه انه راى جبرئيل كثيرا في صورة دحية وقد كان معروفا بالجمال واخبر
منه انه رآه في صورته وراه كانه طبق الخافقين او يسمع كلاما منظوما
من غير ان يشاهد احدا كما قال سيدنا احيانا ياتيني مثل صلصلة الجرس

اسباب الكشف ونوعه وانواعه

وربما يظهر عليه مكتوب فيه كلام من مثل كلام الواح موسى عم ذكره
في غير هذه الرسالة او يتجلى الامر الغيبي في مرآة لغة من دون ان يتلبس
بصورة كلامية او غيرها من الصور المثالية ويترائ الشيخ على تقدير المحاكاة
ومشاهدة الصورة كانه يصعد وينزل والمعارف ذو الشيخ ممتنع عليه
الصعود والنزول لتجرده عن لوازم الاجسام من الاين والحركة وغيرها
وغيرها بل الشيخ ظل له جسماني يحاكي احواله الروحانية بضرب من المحاكاة
كان تحقق حقيقة تلك المحاكاة الاعلى الراسخين في الحكمة المتعالية
واعتبر بحقيقة ادراك المسموعات والمبصرات كيف يحاكيها صورة الاذن
والبصر بل الصفات السبعة الالهية كيف يحاكيها القوى الانسانية
ومن ثمة قال سيدنا ادم خلق الله ادم على صورته واعلم انه لما عرفت
ان الشيخ ظل للنور المجرد وجميع ما فيه من الصفات ظلال للصفات
الروحانية في ذلك النور وعلمت ايضا مما سبق ان الاجسام وصفاتها
ظلال لاربابها النورية وصفاته وتلك الانوار وصفاتها ايضا ظلال
لنور الانوار وما له من صفات الكمال التي هي عين ذاته فتلك الصفات
مستهلكة في احدية الذات متكثرة في تلك المظاهر فالعالم كله ظل
نور الانوار ولنا في تحقيق نسبة الصور الى الظلال كلام في رسالة
الزوراء وشرحها فليطالعها من وجدها فان فيها فوائد منبهة على
كثير من غوامض الاسرار والمنامات ايضا منها محاكاة خيالية لما شاهدت
النفس حين المفارقة فراغها عن الاشتغال بصور المحسوسات الظاهرة اما
المنامات الصادقة بعضها ان المحاكاة فيها لا الاضغاث في الصحاح
اضغاث احلام الرؤيا التي لا يصح تاويلها لاختلاطها التي يحصل

المنامات

من دعابة هي المزاج على ما في الصحاح سلطان التخيل شبه تشويش
القوة المتخيلة وتخليطها الصور بعضها مع بعض بالدعابة التي ليست
مشتملة على فائدة فكرية وسماها شيطانا لوسوستها النفس ومنعها
اياها عن المطالعة الحقائق وقد يتطرب النفوس المتالهة طربا قدسيا
مبدأوه من الجهة العالية لا من الامور الدنية البدنية
فيشرق عليها نور يلوح الانوار تواما بواسطة او بدونها قال في تعريفه وليس
ذلك النور من قبيل العلم والصور العقلية بل هو شعاع قدسي يتجلى
للنفس المتالهة فيشاهدها اتم من مشاهدة البصر لما يظهر في الحس
المشترك نور انور من نور الشمس على ما قرر ذلك النور القابض لكسب العلم والقدرة
فيحصل لهم العلوم بسبب هذا النور ما تكل عنه العبارة ويحصل
له القدرة على ما يخرج عن وسع بني النوع فيخضع له العنصريات وتذعن لارادته
ونهيه خضوعها للمبادئ العالية وكما رايت الحديدة الحامية المتشبهة
بالنار المجاورة لها وتفعل فعلها من الاحراق مثلا فلا تتعجب من نفس استشرقت
واستنارت واستضاءت بنور الله فاطاعتها الاكوان طاعتها للقد
سيين من الملا الاعلى وفي المستشرقين المستفيضين لانوار الله رجال
متالهون وجوههم وجوه قلوبهم نحو ابيهم المقدس عن الحجاب يلتمسون
النور فيتجلى لهم خلايا القدس الى الانوار العالية كما ندرت
اخبرت الذوقية الى الواردة النورية العالية ذات الالوح اي اللمعان الواردات اللمع
والمقصود منه مشاهدة قارة وقعت له في بعض اوقاته فتفاض
على النفس فيها نور مستتبع لاشراق تام وظهر عليه في تلك الحال هذا الكلام
على الوجه الذي حققوا لك من قبل واسند الفاء الكلام اليه لظهوره في لمه

تلك الحاصل التمثلة من ذلك النور المث هدانا بهداية الله ادركت

قوما اصطفوا اى لو اتفقوا فى التجريد وشرائط الطلب بما بسطى ايديهم

مستكملى استعداداتهم التى لا يتوقف فيض الحق الا عليها فان الدعا لسان

الاستعداد مقبول البتة ينتظرون البرق السماوى النورى فلما انفتحت

ابصارهم بصائرهم قد وجدوا الله عز ذكره باالكبريا النور القاهر كل الانوار

عن الثناء اسمه اى ما يعرف ذاته به فانه الاسم عند عرف اهل التحقيق لا اللفظ

الدال عليه فوق نطاق الجبروت اى فوق دائرة العقول سماتها دائرة لا

حاطتها على ما دونها وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون يعنى العقول والنفوس بتنظرون

الفلكية والمتقون الذين اهل التجريد التام يشاهدون نور الانوار وسائر الانوار

القاهرة وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى لعدم الاشراق المستتبع

لخضوع العنصريات فان هولاء استغرقوا فى المشاهدة وحجب عن المنبع المستبعد

يقتفون صحو النبوة فان النبوة عبارة عن كمال وهبى للنفس الانسانية

بالاطلاع على الحقائق والتحلى بالملكات الفاضلة والتايد من عالم النور

بحيث تختص بافعال يعجز عنه بنو نوعه ويكون مامورا من الملاء الاعلى

بتكميل النوع وجميع هذه الامور ممكنة لما دل عليه المباحث السابقة

ثم القيد الاخير مخصوص بالانبياء ولا يوجد فى غيرهم واما سائر القيود

كخوارق العادات والاطلاع على الحقائق فيعمهم وغيرهم كالاولياء والحكماء

المتالهين بل قد يكون بعض الاولياء اكثر اطلاعا على بعض الحقائق من بعض

الانبياء فان كثيرا من محققى علماء هذه الامة كابى بكر وعمر وعثمان وعلى

وحذيفة والحسن البصرى وذى النون وسهيل التسترى وابى يزيد و

جنيد وابراهيم الادهم وامثالهم ربما يرجحون فى الحقائق على بعض انبياء

بنى اسرائيل واحتياج موسى الى الخضر يشهد فى ظاهر الحال على مثل ذلك

وايضا استفادة داود من لقمان مشهور وفى الكتب مسطور وهذا بحث

انجر اليه الكلام وان لم يكن برهانيا الا ان البرهان لم يمنعه اليه ههنا ترجمة

كلام المص فى رسالة برتو نامه وان امثالهم اى الامثال الواردة عليهم

وعلى السنتهم تشير الى الحقائق كما ورد فى المصحف وتلك الامثال نضربها للناس

وما يعقلها الا العالمون وكما انذر بعض النبوة اى اخبر بهذا الكلام انى

اريد ان افتح فمى بالامثال والتنزيل اى تنزيل الحقائق فى صور الامثال

موكول الى الانبياء فانهم مبعوثون لتكميل النفوس على اختلاف استعدا

داتهم وحفظ المصالح الصورية والمعنوية عليهم فلا بد ان يبرزوا الحقائق

فى صور الامثال التى يستفيد الكل منها على حسب اختلاف مشاربهم واذواقهم

واليه اشار سيدنا سيد الكل فى الكل حيث قال نحن معاشر الانبياء

امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم والتاويل هو ارجاع صور الاوضاع

الشرعية الى مالها والمعانى التى هى لها وكشف تلك الحقائق التى من تحت تلك

الصور والبيان اى بيان تلك الحقائق معرا عن الحجب الصورية موكول

الى المظهر الاعظم الانورى الاروحى الفارقليطى منسوب الى فارقليطا

بالفا ثم الالف ثم الراء المكسورة ثم القاف الساكنة ثم اللام المكسورة

ثم اليا ثم الطا ثم الالف المقصورة لفظ عبرانى ومعناه الفارق

بين الحق والباطل والمراد به مظهر الولاية التى هى باطن النبوة كما

انذر المسيح عيسى عم وسياتى وجه التسمية حيث قال انى ذاهب الى ابى

وابيكم اى ربى وربكم فقد سبق منا ان الاوائل كانوا يسمون المبادى ربا بابا

لا بالمعنى الذى يزعمه النصارى كما يدل عليه قوله وابيكم ليبعث عليكم الفارقليطا

الذي يعلمكم بها وبلى وجاء ده من ذلك سيدنا الخاتم عم فان نشاته
انهى مراتب كمال النبوة في كشف الحقايق والولاية في غالبة نشاته
على النبوة والمظاهر بصور اوضاع شريعة المقدسة في غاية الدقة واشعاع
كلام الجامع واوضاعه الفائقة بالحقائق في غاية الظهور كما اشار بقوله
عم اتيتكم بالسهلة السمحة البيضاء فالسهولة والسماحة اشارة
الى الرقة واللطافة والبياض الى ظهور الحقائق من تحت تلك الحجب التي
فانوق وحيث كان نشاته انهى ما يمكن للنبوة من مراتب الرقة واللطافة
وغلبة الولاية ختم النبوة بنشاته المقدسة وما بقى بعده الا الولاية الصرفة
وقال المسيح الفار قليطا الذي يرسله ابي باسمي ويعلمكم كل شيء اي تاويل
كل صورة من الاوضاع التي اتيتكم بها قولا وقوله باسمي اي يسمى بالمسيح لانه
يمسح بالنور اي يغشى بالنور الشارق الذي هو اكسير العلم والقدرة كما
سبق وقد اشير اليه في المصحف حيث قال ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي يعني
انه يعلم من قوله ثم ان علينا بيانه ان تمام الكشف عن حقائق ما انبائه بصور
الاوضاع المنزلة على الخاتم وتجريدها عن ملابس الصور الكلية متراخ عن
زمانه فانه انما يظهر من نشاته من هو فار قليطاه ومظهر ولايته الخاصة به وان
كشف لسان النبوة الختمية عنها باتم ما يمكن في نشاة النبوة بحيث
انفضى جلابيبها ولم يبق عليها من الصور والحجب الا رقايق لطيفة تجلى ذو
البصائر منها جلا تلك الحقايق ولذلك كان فارقليطا جميع الانبياء والكشف
عن حقائق انبائهم بقى بعض تلك الحجب الرقيقة بحكم مقتضى النبوة موقوفا لكن
موكولا كشفه الى مظاهر ولايته الخاصة جراما لما هو المناسب لاستعداد
الزمان والانسكاب انوار الملكوت نازلة لاعانة الملهوفين الا من فيها وان

شعاع

شعاع القدس ينبسط على النفوس المستعدة المجردة وان من طرايق
الحق ينفتح لمن يقرع بابه لعيذ ان باب الثالة مفتوح فان من واهب
العلم الذي هو بالافق المبين ما هو على الغيب بظنين وفيه تلويح من المنصف

المرتبة في الثالثة كما لا يخفى على ذي فطنة كما اخبرت الخطفة ذات
البرق الخطفة في اللغة فعلة من الخطف بمعنى الاستلاب والمراد بها هنا
غيبة لطيفة من عالم المحسوس ومشاهدة الانوار شاهدة غير ثابتة
يستتبع فيصان نور بارق على النفس لبلة هبت الهوجا هي في اللغة هبة
الريح العاصفة التي تقلع البيوت والمراد ههنا التجرد المؤدي الى رفض
القوى البدنية ولا تيسير ذلك الا بهبوب رياح الجذبات من المهب الاعلى
كما قال تع هو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته الى تريد وفيه
اي ساعة من صاحبها اي صاحب الخطفة نازلا وهو يريد يوم النبر وفيه والنبر
صاعدا هذه صورة تلك المشاهدة بما تمثلت له قدس سره ان
انفتح له سبيل القدس ليصعد الى رجال مبعث البرازخ الاكثرين
هذه مفعول لقوله اخبرت اي اخبرت تلك المشاهدة بهذا الكلام و
النسخ التي رايناها كانت سقيمة مضطربة ففي بعضها قيد لفظ رجال
بالجيم وفي بعضها لفظ مبعث على وزن مفعل من البعث بالثاء المثلثة
وفي بعضها الاكثرين بالثاء المثلثة وفي بعضها بالباء الموحدة وفي
بعضها لفظ رحال بالحاء المهملة جمع رحل وهو المنزل ولفظ منعث على
صيغة الماضي من المنع والاكثرين بالثاء المثلثة وهذا الاقرب والظاهر
ان يكون لفظ ليصعد على صيغة المجهول ومضمونه على هذا الوجه انفتح له
سبيل الوصول الى عالم القدس ليصعد الصاعدون الى منازل

حجب برزخية والمراد ههنا الاجسام وعلائقها منه

عليه منعت البرازخ وعلائقها الاكثرين عن الوصول اليها وهذا
على ان النفس لا تطمئن بذلك فلعله تصحيف او فيه تركيب ثم وجد
النسخة الصحيحة وتحقق معناه فليتنبه ههنا تكرما والله يحب
المحسنين ثم اخذ في النجوى مع الله بلسان الابتهال مومئا الى
جميع المطالب التي لا محيص عنها لطالب الكمال مشيرا الى مقاصد هذه
الرسالة على وجه الاجمال فقال ربنا آمنا بك اي بوجوب وجودك
وصفات كمالك على ما يليق بعظمة ذاتك وهذا اشارة الى معرفة ذات
الواجب وصفاته واقررنا برسالاتك وما خصصت اهلها به من المزايا
والكمالات من شهود انوار ذاتك في مظاهر آياتك والتصرف في عبادك بما
يصلح امورهم في المعاش والمعاد وهذا اشارة الى النبوة التي هي المدرج الاقصى
من معارج النفوس الانسانية وعلمنا ان لملكوتك مراتب متفاوتة
في الصعود والنزول والدنو والعلو وفي بعض النسخ مآب اي معاد للنفوس
بعد تجردها عن البدن وهذا اشارة الى معرفة الانوار المجردة وان لك عبادا
متألهين من ارباب التجريد يتوسلون بالنور الى الملكات الفاضلة والكمالات
العلمية الى النور اي الى مشاهدة الانوار العالية واشراق الانوار منهم
على انهم قد يهجرون النور للظلمات اي قد يميلون ويتحولون عن الجنبة العالية
النورانية الى الجنبة السافلة الظلمانية يعني تقوية القوى البدنية
ومزاولة بعض اللذائذ الطبيعية على وجه الاعتدال ليتوسلوا بها
بالظلمات اي بتلك القوى البدنية الى النور فيحصلون بحركاتهم الجامعين
المنهمكين في الطبيعة قرة عين العقلاء الكاملين ومن ههنا يعرف الفطن
اللبيب معنى ما ورد في الكلام النبوي ان نوم العالم عبادة فان العالم انما

ينوم

يستعمله على الوجه اللائق ليستعين به على الاستكمال وما يتبعه و
عدتهم الزلفى وفي بعض النسخ اوعدتهم وشوقتهم عن الركون الى العلائق
الطبيعة وارسلت اليهم رياحا مبشرات اي الاشواق الكاملة ليحملهم
الى عليين ليمجدوا سبحات انوار جلالك وليحلوا اسفارك اي يفقهوا
حقائق آياتك المنزلة على اهل السعادة وليتعلقوا باجنحة الكروبيين
يعني اي بالملكات النورية المستلزمة للمناسبة معهم وليصعدوا الى جبل
الشعاع اي بالانوار الفائضة من العوالي على نفوسهم وليستغنوا
بالوحشة والرهبة عن الطبيعة وعلائقها لينالوا الانس مع اهل
الملكوت اولئك هم الصاعدون الى السماء بنفوسهم المشرقة وهم
القاعدون على الارض بابدانهم ايقظ اللهم الناعسين من النفوس في
مراقد الغفلات الذاهلات عما تيسر لها من الدرجات لو آمنت وعملت
الصالحات ليذكروا اسمك لسانا وجنانا ويقدسوا جدك عما لا يليق
بنزاهتك فيصلون بذلك الى الكمال الذي يسعدون به ثم حصلنا
من العلم والصبر فانهما ابو الفضائل قد تبين لك من المباحث السالفة
ان النفس الانسانية لها قوتان نظرية وعملية ذات شعبتين
شهوية وغضبية وكمالها بحسب القوة الاولى هو العلم بحقائق الاشياء
وكمالها بحسب الثانية هو التوسط بين الافراط والتفريط حتى يصير
النفس كالخالي عنهما فان الوسط هو غاية البعد عن الاطراف
فيناسب النفس حينئذ المبادي الخالية عنها بالفعل والتوسط في
الشهوية هو العفة وفي الغضبية الشجاعة فاذن اصول الفضائل
في العلم والعفة والشجاعة وبتركيبها يحصل العدالة والصبر هو حبس

النفس عن الشهوات وعلى المكروهات على مقتضى الرأي الصحيح فهو من حيث
كونه مبدأ لحبس النفس عن الشهوات ملكة العفة ومن حيث كونه مبدأ
حبسها على المكروهات يوجب ملكة الشجاعة فإذا حصل العلم والصبر ينتج
منهما سائر الفضائل فالعلم بمنزلة الأب لها لكونه مبدأ الكل والصبر
بمنزلة الأم لانطوائه على سائرها بالقوة القريبة واعلم انهم حصروا اصول
الفضائل في الحكمة والعفة والشجاعة وجعلوا كلا منها توسطا بين طرفي
افراط وتفريط فالحكمة التوسط بين الجربزة والبلاهة والعفة بين الفجور
والخمود والشجاعة بين الجبن والتهور واستشكل بان الحكمة ان فسرت بخروج
النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل فهو معظم
جميع الفضائل فكيف يصح جعله قسيما للعدل الذي هو قسم منه وان فسر الحكمة
بمعرفة احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فلا يصح الحكم بانه توسط
بين طرفي افراط وتفريط بل لا افراط فيه فانه كلما كان اكثر كان اكمل واجابوا
عنه تارة بان هذه الحكمة التي جعلت قسما غير التي جعلت مقسما واطلاق
الحكمة عليهما باشتراك اللفظ فان ما جعل قسما هو التوسط في اعمال الروية
في مصالح المعاش وتفسيره بالتوسط بين البلاهة والجربزة يقيد ذلك
اذ الجربزة لا تكون الا في العقل العملي المعيشي وانت خبير بانه حينئذ لا ينحصر
الفضائل في الثلاثة لخروج المعرفة بحقائق الموجودات عنها بل انما ينحصر
فيها الفضائل المتعلقة بالقوة العملية واخرى بان هذه الحكمة هي الحكمة التي
هي المقسم وهي المفسرة بمعرفة حقائق الموجودات ولا محذور فيه فانه
يكون معرفة حقائق الموجودات باعتبار ذاتها مقسما وباعتبار تحصيلها
قسما من العدل فما هو قسم منه هو تحصيلها لا نفسها وانت تعلم انه اذا فسر الحكمة

بالمعرفة

٧٣

بالمعرفة المذكورة كان معرفة طريق تحصيله قسما منه لا نفس تحصيلها ثم لا يصح
تفسير الحكمة التي هي القسم بالتوسط بين الجربزة والبلاهة بل ان فسرت بالتوسط
بين الخمود الذي هو البلادة وبين الانتقال على سبيل الشطط لكان اقرب فانه طريق
تحصيل معرفة حقائق الموجودات وارزقنا الرضا بالقضاء وهو طمأنينة النفس
في احكام الاقدار بسبب الانشراح بنور اليقين فانه اصل كل سعادة وبهجة
كان في نسخة كما ورد في الاخبار جعل الله بحكمته الروح والفرح في الرضا واليقين
وصاحب الرضا يبلغ المقام يصير مرارة القضاء حلوا في مذاقه كما قال ذو
النون علامة الرضا سرور القلب بمر القضاء وقال رويم رحمه الله الرضا استقبال
الاحكام بالروح والاجل ذلك الامر فع الاختيار رعاية ولذلك فسره جنيد قدس
سره برفع الاختيار ولا يمكن رفع الاختيار الا بالاستغراق في شهود اختيار الحق
ولذلك قال ابن عطاء الرضا نظر العبد الى قديم اختيار الله تعالى للعبد فانه
اختار له الافضل والمراد باستحلاء مر القضاء استحلاء ما يجب الروية الميل
التابع لها لا بحسب الطبع كما في الادوية المرة النافعة وربما يغلب حكم الطوع
الارادي على الطبع فيزول كراهة الطبع ايضا وذلك شأن النفوس الخيرة
القوية على ضبط قواها الجسمانية وتسخيرها تحت قهرمان العقل القدسي
ونواهيه حتى يصير مطوعا منقادا لها سلس الانقياد لها مستسلما البها غير كلفه
وكانه اشار اليه الحديث النبوي حيث قال اسلم شيطاني على يدي واجعل
الفتوة وهي عبارة عن العدالة وهي مستجمعة لجميع الفضائل كما سبق وهي في اصل
اللغة استواء الشخص في السن وبلوغه نهاية النشو فنقل الى استوائه في الاخلاق
وبلوغه النهاية في معارج الفضائل حلية لنا فانها حلية الرجال والانشراح اي انشراح
الانوار القدسية على نفوسنا سبيلا الى ادراك الحقائق والاستظلال بظلال

الا صعدا والاكثر والكثيرة

التعليقات الفكرية المشتملة على ثلث شعب هي الحدود والثلثة لا هي ظلمة بيدوم

ولا يغني من اللهب لهيب الشوق والطلب فان النفوس المشرقة في جوهرها

لا ترضيها ولا تسكن بها غلتها الكف بالجود الاعم على العالمين بما يليق باستعداد

كل فرد والله تعالى خير من اعان في تمهيد المطالب والرسوله الصلوة والسلام والتحية

والرضوان المصدر بشرح ختم الرسالة بذكر بعثه والصلوة على من ختم به الرسالة

كما افتتحها بها فجاءت بذلك دررية المفتتح مسكية الختام متقن على احسن

ترتيب وابلغ نظام اقول وانا الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد بن محمد المدعو

بجلال الدين الصديقي الدواني هذا ما تيسر لي في شرح هذه اللمعة في اثناء

عوائق شتى وعلائق فوضى مع ما عم الزمان من اختلاف احتلال الامن والامان

وما خصصت به من مهاجرة الاوطان ومفارقة الخلان ومفارقة بعث الاخوان

وكانه يحاكي شان شيخ كنعان من فرقة اصحاب كانوا سلوة فؤادي ونزهة خاطري

وبهجة احباب كانوا بمنزلة السواد لناظري كنا بمشاهدتهم قرة العين

فاصابنا الدهر بالعين ونعق فيما بيننا غراب البين فانفصم عقد صحبتنا

عن الانتظام وفرق بيننا ايدي نوائب الايام تسو سوء الايام التواصل

بيننا ورد الى الاوطان كل غريب فلا عيش في الدنيا بغير تواصل ولا خير

في العيش بغير حبيب هذا مع ان الاعصار بعد اعصار والاقطار عن الاكثار

وخلو الديار والاقطار عمن يميز عن نفحة الاحرار الذين تحمي الحول والاشعار

وعاقتني عن مراجعة المطولات وتدقيق الفكر في المضايق والغامضات واجالة

قداح النظر في حل المعضلات فمن وجد فيه هفوة فليقبل معذرتي وليقل

عثرتي وليجد بالاصلاح نصحا واكراما وليكن من الذين اذا مروا باللغو

مروا كراما فاني مع ذلك معترف بقصور باعي في هذه الصناعة وقلة

ذات يدي

(حاشية: ٢ مثانة ح — لا ترضيها — فوضى — مختلط — تصفوه — مصحفة ٢)

ذات يدي من هذه البضاعة وما ظنك بمطالب تحار فيها انظار الحكماء

الكبار وتختلف فيها اقوال اولي الايدي والابصار كيف يعتلي

على مراقيها وغاياتها ومباديها فضلا عن نهاياتها واواخر

الله تعالى في الاجل وساعد القدر المقدور الامر

وانتظم الحال واجتمع البال انتصبت

لشرح الاشراق شرحا يتنور به الافاق

بتعطر بنشر ازهار انواره

الاوراق والله ولي

الطول والافضال وبيده

تحقيق المطالب

والآمال والصلوة

والسلام على سيدنا محمد

هو صاحب كمبدا

سيد الكل في الكل

واله واصحابه

اجمعين

تم تم تم

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعل صفائح قلوب ذوی الهمم • قابلة لنقش فصوص الحکم
والصلوة علی المظهر الاتم • لاسمه الاعظم • محمد وآله الهادین الی الطریق
الاقوم • سپاس بی قیاس • نثار حضرت خداوند تعالی وتقدس • که در جمیع
مراتب وجود حامد ومحمود اوست وبس بزبان هر ستاینده نغمات حمد
وثنای خود سراید ودر لباس هر ستوده لمعات جمال وکمال خود نماید شعر
گر بر آن احسان وحسن ای حق شناس • از تو روزی در وجود آید سپاس
در حقیقت آن سپاس او بود • نام آن واین لباس او بود
همچنین سکر تو ظل شکر اوست • آن او مغز آمد وآن تو پوست
لیکن اینجا پوست باشد عین مغز • چشم بگشا در ره وحدت ملغز
گر گشایی چشم عرفان اندکی • اصل وفرع اینجا یکی بینی یکی
ودرود نامحدود سزاوار پیشوای مطلق کنت نبیا وآدم بین الماء و
الطین • ودانای محقق فعلمت علم الاولین والآخرین • عارف خبیر
حقایق کونی والهی • ناقد بصیر ارنا الاشیاء کما هی شعر بلبل شاخسار باغ
بلاغ • شاهباز بشم ما زاغ • داشت چشم سرش چو دیده سر
روشنایی ز کحل بی بصر • چون بنظاره جهان پرداخت
هر بد ونیک راکه دید شناخت
کانچه نیک از خصایص قدم است • وانچه بد از نقایص عدم است • گفت الخیر کله
بیدیک • لکن الشر لا یعود الیک • صلی الله علیه وعلی آله • وارنی علومه ومعارفه
واحواله وبعد این کلمه چند است از نصوص • ارباب خصوص • که در شرح
معانی نقش الفصوص • که شیخ کامل مکمل قدوة القائلین بوحدة الوجود

واسوة الفائزین بشهود الحق فی کل موجود • امام العارف قطب الموحدین •
محیی الحق والملة والدین • محمد بن علی العربی قدس الله تعالی سره • واعلی ذکره از کتاب
فصوص الحکم که خاتم مصنفات وی است اختصار فرموده است • و بر اصول
وامهات آن اقتصار نموده بجهة تصحیح عبارات • وتوضیح اشارات
آن که بی شائبه تکلف وعارضه تصرف جمع کرده می شود • وبنیت تیمن واسترشاد
در قید کتابت آورده می آید چون در وقع صوفیان هر پاره از جایی اندوخته
ودر رشته مناسبت وارابطه ملائمت بر یکدیگر دوخته • از هر گوشه توشه
واز هر خرمنی خوشه بعضی از انفاس متبرکه شیخ بزرگوار وبعضی از معارف
قدسیه متابعان او از مشایخ کبار چون شیخ عالم مدقق وعارف کامل
محقق وارث علوم سید المرسلین صدر الحق والملة والدین محمد بن اسحق
القونوی روح الله تعالی روحه وعظم فتوحه ودیگر ابدال مستفیدان او چون شیخ
عارف کامل مؤید الدین الجندی که شارح اول فصوص الحکم است وشیخ
سعد الدین سعید الفرغانی که شارح قصیده تائیه فارضیه است وغیر
ایشان از ارباب ذوق ووجدان واصحاب کشف وعرفان بتخصیص شارحان
فصوص الحکم قدس الله ارواحهم شاید که خود را بدین وسیله توان بر فتراک
دولت این صاحب دولتان بستن وبزمره محبان ومعتقدان ایشان
پیوستن وچون این شرح مشتمل آمد بر نصوصی که انتقاد کرده
می شود از سخنان ارباب خصوص مسمی میکرده • بنقد النصوص فی شرح
نقش الفصوص رجا بکرم ارباب دانش وانواع است وامید بالطاف
اصحاب بینش صادق که وجود منصفی این جمع وتالیف را که بعجز وقصور
معترف است ونعلی بضاعت درین صناعت منصف • ومنصف از میان

نه بینند و زبان قدح بر سخنان کبراء دین و عظماء اهل یقین نگشایند
و از صورت عیب جویی و سیرت بدگویی اجتناب فرمایند **شعر**
چو دانی که معقود گوینده چیست ۵ مبین ای برادر که گوینده کیست
نباید بدین قدر گوهر شکست ۵ که از دست بی قدر آید بدست
کی قند در اعجاز قرآن شکی ۵ اگر خواندش بی خرد کودکی
و فی المثنوی المولوی قدس الله سره ۵ چون خدا خواهد که پرده کس درد
میلش اندر طعنه پاکان برد ۵ ور خدا خواهد که پوشد عیب کس
کم زند در عیب اهل دل نفس ۵ نکتها چون تیغ پولادست تیز
گر نداری تو سپر واپس گریز ۵ پیش این الماس بی اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا ۵ و اکنون پیش از شروع در مقصود
در رجوع بشرح موعود ناچار است از تمهید مقدمه سابق که ممهد باشد
در فهم معانی لاحقه والله الموفق **مقدمه** حقیقة الحق سبحانه و تعالی لیست
غیر الوجود والبحث من حیث هو وجود زیرا که موجودات را بتقسیم عقلی سه قسم
می تواند بود اول موجودی که وجود وی مستفاد از غیر بود چون ممکنات موجوده
دوم موجودی که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بود که
انفکاک وجود از وی محال باشد و اگرچه بنا بر تغایر میان ذات و وجود تصور
انفکاک ممکن است چون واجب الوجود بر مذهب متکلمین سیم موجودی که
وجود او عین ذات او باشد یعنی بذات خود موجود بود نه بامری مغایر ذات
و لا شک چنین موجود واجب بود ضرورة استحالة تصور انفکاک الشیء عن نفسه
فضلا عن انفکاکه و اگر ارادت زیادت توضیح لما صورناه من المراتب الثلاث
فی الموجودیة فاستوضح الحال فیما نورده فی هذا المثال و هو ان مراتب المضیء

٧٧

فی کونه مضیئا ثلث ایضا الاول المضیء بالغیر ای الذی استفاد ضوءا من غیره
کوجه الارض الذی استفاد بمقابلة الشمس فههنا مضیء و ضوء مغایره
و شیء ثالث افاده الضوء و الثانی المضیء بالذات بضوء هو غیره ای الذی اقتضی
ضوءا بحیث یمتنع تخلفه عنه کجرم الشمس اذا فرض اقتضاءه لضوئه کذلک
فهذا المضیء له ذات و ضوء مغایر ذاته و الثالث المضیء بالذات بضوء هو عینه
کضوء الشمس فانه مضیء بذاته لا بضوء زائد علی ذاته فهذا اعلی و اقوی ما یتصور
فی کون الشیء مضیئا فان قیل کیف یوصف الضوء بانه مضیء مع ان معنی المضیء
کما یتبادر الی الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلک المعنی هو الذی یتعارفه العامة و قد
وضع له لفظ المضیء فی اللغة و لیس کلامنا فیه فانا اذا قلنا الضوء مضیء
بذاته لم نرد انه قام به ضوء آخر فصار مضیئا بذلک الضوء بل اردنا به ان
ما کان حاصلا لکل واحد من المضیء بالغیر و المضیء بضوء هو غیره اعنی الظهور
علی الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فی نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد
علی ذاته بل الظهور فی الضوء اقوی و اکمل فانه ظاهر بذاته ظهورا تاما لا خفاء
فیه اصلا و مظهر لغیره علی حسب قابلیته للظهور و اذا انکشف لک حال هذه المراتب
فی الامور المحسوسة فقس علیها فی الامور المعنویة المعقولة و پوشیده نماند که
اکمل مراتب وجود در تبه سیم است و فطرت سلیم جازم است بآنکه واجب
می باید بر اکمل مراتب وجود باشد پس حقیقت واجب تعالی عین وجود وی باشد
وصل قال بعض اهل النظر ان البرهان الواضح تحقق کون وجوده سبحانه عین ماهیته
و انه لیست له حقیقة وراء الوجود فهو انه لو کان له وجود و ماهیة لکان مبدأ
الکل اثنین و کل اثنین محتاج الی واحد هو مبدأ الاثنین و المحتاج الی مبدأ
لا یکون مبدأ للکل فان قیل الماهیة موصوفة و الوجود صفة و الموصوف

متقدم على الصفة القائمة به فالمبداء الاول واحد وهو الموهبة قبيل الموهبة على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبداء الموجودات غير موجود وهذا محال وابن مقدمه که وحدت اتحاد وجود واجبست سبحانه حقیقتش میانه حکماء متقدمین که اصحاب نظرند وصوفیه موحدین که ارباب کشف وشهود اند متفق علیها است اما پیش حکماء جزئی حقیقی است وپیش صوفیه موحده نه کلی ونه جزئی ونه خاص ونه عام بل که مطلق است از همه قیود حتی که از قید اطلاق نیز فانه قید بالاطلاق یشترط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بمعنی انه اطلاق ضد التقیید بل هو اطلاق عن الوحدة والکثرة المعلومیت وعن حصر ایضاً فی الاطلاق والتقیید وفی الجمع بین ذلک او التنزه عنه ویصح فی حقه کل ذلک حال تنزهه عن الجمع وابن را حواله بکشف صریح وذوق صحیح می کنند وابن طور لسبت وراء طور عقل یعنی قوة عقلیه بادراک آن واقع نیست نه آنکه منافی طور عقل است زیرا که بمقدمات عقلیه نه اثبات آن می توان کرد ونه نفی آن والله اعلم وصل وهو ای الوجود اظهر من کل شیء تحققاً وانیة حتی انه بدیهی واخفی من جمیع الاشیاء حقیقة ولیس عبارة عن الکون والحصول والتحقق اذا ارید بها المعانی المصدریة لانها مفهومات عقلیة اعتباریة لا تحقق لها الا فی الذهن پس چون لفظ وجود بر واجب تعالی اطلاق کنند بدان موجودی خواهند که بذات خود موجود است نه بامری زائد ووجود همه اشیاء علماً وعیناً باوست چون نور که بنفس خود روشنست نه بروشنائی دیگر وروشنی همه چیز بدوست کما تفصیل ذلک وصل هستی خدا تعالی پیدا تر از همه هستیها ست زیرا که او بخود پیدا است وپیدائی سایر هستیها بدوست الله نور السموات والارض همه اشیا بی هستی عدم محض است ومبداء ادراک

[illegible]

همه هستی است هم از جانب مدرک وهم از جانب مدرک وهر چه ادراک کنی اول شود اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشی واز غایت ظهور مخفی باشد همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان ادراک مبصرات بواسطه نور دیگر چون شعاع صورت بندد با آنکه شعاع از غایت ظهور در آن حالت غیر مرئی می نماید تا طالع انکار می کنند نوری که واسطه ادراک شعاع بود در آن قیاس باید کرد نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء وصل کنه ذات حق وغیب هویت مطلق او تعالی وتقدس مدرک ومفهوم ومشهود ومعلوم هیچ کس نتواند بود کما اخبر هو عن نفسه بقوله ولا یحیطون به علما غیب هویت حق سبحانه اشارتست باطلاق او سبحانه باعتبار لاتعین یعنی حضرت ذات وی تقید باعتبار ما عدا وعدم اعتبار ما عدا وابن حضرت را غیب الغیب وابطن کل باطن وهویت مطلقه نیز گویند وحق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف او یضاف الیه نسبه ما من وحدة او وجوب وجود او مبدائیة او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغیره زیرا که این همه مقتضی تعین وتقید است وشک نیست در آنکه تعقل هر تعین مسبوق است بلاتعین واو باعتبار لاتعین مجهول مطلق چه هیچ شبهه نیست که جولانگه تجلیات واو نام را بیرامن این حضرت ومقام راه گذر بسته است وطائران عقول وافهام را در طیران هوای او ودن در کر الوام بال وپر شکسته تجیار در تجلی تو خیال خود در نگاه جهت بود مبر اطلب بهیچ سو لیس آنانکه در معرفه یگانه اند در بی نشانی نشانه از ذات چنین نشان باز داده اند شعر ای آنکه بجز تو نیست در هر دو جهان بر تر ز خیال وهم بر تر ز گمان هر چند که عین دو جهان

[illegible]

هر نشانی که بینی آن بی نشانست که نیست نشانی وصل الهوية الذاتية المطلقة بالاطلاق الحقيقي وهي بعض يحققها انها لا تعلم ولا تحاط وحقيقة العلم الاحاطة بالعلم وكشفه على سبيل التميز عن غيره وحقيقة العلم لا تتعلق بها اذ حقيقة الذات تقتضي انها لا تعلم والشيء اذا اقتضى امرا لذاته فانه لا يزال عليه ما دامت ذاته وليس في قوة الحقيقة العلمية ان تحيط بما يقتضي عدم الاحاطة به لذاته لان العلم سواء اضيف الى الحق او الى الخلق لا يخرج الاضافة عن حقيقته اذ الحقائق لا تتبدل والعلم على كل حال نسبة من نسب الذات متميزة عن غيرها فلا يحيط بالذات الغير المحاطة والا لزم قلب الحقائق ووجب الذوات عن مقتضياتها الذاتية وذلك بين البطلان فان قيل العلم الذاتي من الذات فلا يكون من هذا الوجه غيرها فلا يمتنع على العلم الذاتي الاحاطة بالذات قلنا فعلى هذا لا يكون الاحاطة للنسبة العلمية من حيث هي كذلك بل يكون الاحاطة للذات ومرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها من كونها نسبة من النسب الالهية عن الاحاطة بكنه الذات المطلقة تعالت وتقدست فعلى كل تقدير الاحاطة بالذات المطلقة محال فلا تعلم اصلا هكذا قال الشيخ مويد الدين الجندي في شرح الفصوص الحكم وفي كتاب الفكوك ان تعلق علم الحق بذاته على نحوين فان للحق تعينا في عرصة تعقله لنفسه ولهذا التعين الاطلاق بالنسبة الى تعين كل شيء في علم كل عالم بل وبالنسبة الى تعين الحق في تعقل كل متعقل ويتعلق علمه تعالى ايضا بذاته على نحو آخر وهو معرفته بذاته من حيث اطلاقها وعدم انحصارها في تعينها في نفسها وهذه المعرفة هي معرفة كلية جملية وقال بعضهم من ذهب من المحققين الى ان حقيقة الحق مجهولة فانما يعني بذلك ان الحق من حيث الاطلاق للمشار اليه لا يتعين في تعقل ولا يتجلى في حرمه ولا

ينضبط بمدرك وفي كتاب مفتاح الغيب ان الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعينات لاستحالة ذلك فانه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله تعالى وبين شيء اصلا وايضا فيه ويتعذر معرفة هذه الذات ايضا من حيث عدم العلم بما انطوت عليه من الامور الكامنة في غيب كنهها التي لا يمكن تعينها وظهورها دفعة بل بالتدريج وفصل ولما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزته لا نسبة بينه وبين ما سواه كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشوق الى طلبه تضييعا للوقت وطلبا لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به الا بوجه جملي وهو انه وراء ما تعين اخر به ظهر كل متعين لذلك قال سبحانه بلسان الرحمة والارشاد ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد فمن رافته اختار راحتهم وحذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل لكن لهذا الوجود الحق من حيث حقيقته عروض وظهور في نسب علمه التي هي الممكنات ويتبع ذلك العروض احكام وتفاصيل وآثار بها يتعلق المعرفة التفصيلية وفيها ومنها ما يقع الكلام واما ما وراء ذلك فلا لسان له ولا خطاب يفصله بل الاعراب عن هذه اعجاما والافصاح ابهاما وفصل ما في الوجود الا عين واحدة هي عين الوجود الحق المطلق وحقيقته وهو الموجود المشهود لا غير ولكن لهذه الحقيقة الواحدة والعين الاحدية لها مراتب ظهور لا تتناهى ابدا في التعين والتشخص ولكن كليات هذه المراتب منحصرة في خمس اثنتان منها منسوبتان الى الحق سبحانه وثلاث منسوب الى الكون وسادستها هي الجامعة بينها وذلك لان هذه المراتب لما كانت مظاهر ومجالي فلا تخلو اما ان يكون مجلى ومظهرا يظهر فيه ما يظهر للحق او للاشياء الكونية ايضا فالاول يسمى مرتبة الغيب لغيبة كل شيء كوني فيها عن نفسه وعن مثله فلا ظهور

لشيء فيها الا اللمح لعدم انتفاء الظهور للاشياء يكون باحد وجهين
احدهما بانتفاء اعيانها بالكلية حيث كان الله ولا شيء معه فينتفي الظهور
لها علماً و وجداناً لانتفاء اعيانها بالكلية وذلك المجلى هو التعين الاول
والمرتبة الاولى من الغيب والوجه الثاني بانتفاء صفة الظهور للاشياء
عن اعيان الاشياء مع تحققها وتميزها وثبوتها في العلم الازلي وظهورها
للعالم بها لا لنفسها واختفائها كما هو الامر في الصور الثابتة في ذاته فذلك
المجلى والمظهر هو التعين الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية ويعمهما اسم
الغيب لما ذكرنا واما ما يكون مجلى يظهر فيه ما يظهر للاشياء الكونية ايضاً علماً
و وجداناً فهو ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون مظهراً ومجلى يظهر فيما يظهر للاشياء
الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها فذلك يسمى مرتبة الارواح والمظهر
والمجلى يظهر فيه ما يظهر للاشياء الموجودة المركبة فتلك الاشياء الموجودة
المركبة اما ان يكون لطيفة بحيث لا تقبل التجزية والتبعيض والخرق والا
لتيام فمجلاها ومحل ظهورها يسمى مرتبة المثال واما ان يكون
الموجودات المركبة كثيفة بالنسبة الى تلك اللطائف او على الحقيقة بحيث
تقبل التجزية والتبعيض والخرق والالتيام فمجلاها ومحل صفة ظهورها
ما يظهر لها ويسمى مرتبة الحس وعالم الشهادة وعالم الاجسام والانسان
الحقيقي الكامل جامع للجميع وقد انحصرت اقسام المراتب الكلية بعون
الله تعالى وصل مراتب كليه شش است مرتبه اولى وآن غيب مغيّب
است ونام كرده شده است بغيب اول وتعين اول مرتبه ثانيه
غيب ثانى است كه مسماست بتعين ثانى واين مرتبه را غيب ثانى نامند
اند بواسطه غيبت اشياء كونيه درهمى از نفس خود واز مثل خود زيرا كه

منفى

نفى ظهور از وجود اعيان

منفى است صفت ظهور از اعيان ثابته با وجود تحقق وثبوت
ايشان درين مرتبه چه اين اعيان در حضرت علمند مرتبه ثالثه مرتبه
ارواح است واين مرتبه ظهور حقايق كونيه مجرده بسيطه است مر نفس
خود را ومر مثل خود را چنانكه ارواح درين مرتبه مدرك اعيان خود اند
ومميز حقايق خود مرتبه رابعه مرتبه عالم مثال است واين مرتبه وجود است
مر اشياء كونيه لطيفه را كه قابل تجزيه وتبعيض وخرق والتيام نباشد
مرتبه خامسه عالم اجسام است واين مرتبه وجود اشياء كونيه كثيفه است
كه قابل تجزيه وتبعيض اند واين مرتبه را نام كرده اند مرتبه حس وعالم الشهادة
و مرتبه سادسه مرتبه جامعه است مر جميع مراتب را وآن حقيقت انسان
كامل است زيرا كه او جامع است بحكم برزخيت كه دارد وصل وگاه باشد
كه تعين اول وثانى را لاشتراكهما فى غيبة كل شيء كونى فيهما عن نفسه ومثله واحد
اعتبار كنند ومراتب كليه را منحصر در پنج مرتبه دارند وان را حضرات خمس
خوانند اول را حضرت و مرتبه غيب ومعانى گويند وآن حضرت ذات است
بالتجلى والتعين الاول والثانى وما اشتملا عليه من الشئون والاعتبارات اولا
والحقائق الالهية والكونية ثانيا ودوم را كه در مقابله اوست مرتبه
شهادت وحس خوانند وآن حضرت عرش رحمانيست تا بعالم خاك وآنچه
درين ميانه است از صور اجناس وانواع واشخاص عالم وسيم را كه تلو
مرتبه غيب است مثال ومرتبه ارواح گويند وچهارم را كه تلو عالم حس
است متصاعداً عالم مثال وخيال منفصل خوانند وپنجم كه جامع
آن شش است تفصيلاً حضرت عالم است واجمالاً صورت عنصرى
انسانى وصل قال بعضهم النسبة العارضة للوجود ان كانت مرتبه

مرتبه

حضرات خمس

لا يفيد نسبة الوجود اليها بانها لا تقيد التعدد الوجودي بل التعدد
العقلي فقط يسمى ذلك التعين نسبة الثبوت وتلك المرتبة حضرت المعاني
والاسماء والحقايق وهي المسماة بعالم الجبروت عند الامام الغزالي رحمه الله
وان كانت في مرتبة تفيد التعدد الوجودي الاضافي يسمى نسبة الوجود
فان لم تبلغ الى حد يدركها القوة الجسمانية من الخيال والحس بل انما يدركها
العقل باثارها كالقوى السبع الجسمانية المودعة في البدن تسمى تلك المرتبة
حضرت الارواح النورية والملكية من العقول والنفوس وهي حضرت الملكوت
الاعلى والاسفل وعند الشيخ الكبير ره عالم الجبروت عالم النفوس وان
بلغت الى حد يدركها الخيال المقيد بالحيوان فهي حضرة المثال المطلق البرزخ
الجامع بين الطرفين وان بلغت الى حد من شانه ان يدركها الحس فالشهادة والملك
فهذه المراتب الكلية الخمس تسمى بحضرات الخمس والكون مرتبة التعينات الكلية
التي لا تعين فوقها تسمى الاسماء الذاتية والمفاتيح الاول كذا ذكره الشيخ ره في شرح
الحديث وجوه انحصار مراتب كلية در عدد مذكور معلوم شد الكنون در بيان
انها فصل چند نوشته مى شود از سخنان اهل التحقيق والله ولي التوفيق **وصل**
اول كه هنوز حكم ظهور در بطون و واحديت در احديت **در واحدت** مندرج
بود و هر دو در سطوت وحدت مندمج نام عينيت و غيريت و اسم و رسم
و نعت و وصف و ظهور و بطون و كثرت و وحدت و وجوب و امكان منتفي
و نشان ظاهريت و باطنيت و اوليت و آخريت مختفي بود شاهد خلوتخانه
غيب هويت خواست كه خود را بر خود جلوه دهد اول جلوه كه كرد
بصفت وحدت بود و بس و اول تعيني كه از غيب هويت ظاهر گشت وحدتي
بود كه اصل جميع قابليات است و او را ظهور و بطون مساوي بود و باعتبار

انما

وعلم ان الذات المشار اليها من حيث التعين الاول اعتبارين اعتبارها من حيث جمعها واحاطتها ووحدتها واعتبار كونها ليست غير الحقائق الالهية
والكونية التي اشتملت عليها من حيث نسبة الاحاطة والجمع تسمى حضرت الجمع ومرتبة احدية الجمع ونحو ذلك ومن حيث انه الوجه العام المنبسط على اعيان
المكونات ليس سوى صورة تلك الحقائق تسمى الوجه العام والعماء الساري في حقائق الممكنات وهو انه نسبة الشيء ما م احدها واذا فاطما وظهورا
بل مدارك بوسعا وفيها الا ان ذلك مطابق للامر في نفسه

٨١

آنكه قابل ظهور و بطون هر دو بود احديت و واحديت از وى منتشى شده
والتعين الثاني لغيب الهوية واللاتعين هي هذه الوحدة التي انتشت منها الا
حدية والواحدية فظلت برزخا جامعا بينهما وهي عين قابلية الذات لبطونها
وغيبها وانتفاء الاعتبارات عنها وحكم ازليتها ولظهورها ايضا وظهور
ما تضمنت من الاعتبارات المثبتة وحكم ابديتها لنفسها اجمالا ثم تفصيلا پس
تعين اول عبارت از تميز ذات بود باعتبار قابليت مذكوره و اين تعين اول
را مرتبة الجمع والوجود و احدية جامعه و احدية جمع و مقام جمع و حقيقة الحقايق
نيز مى گويند ولتلك الوحدة اعتباران احدهما سقوط الاعتبارات
عنها بالكلية وتسمى الذات بهذا الاعتبارات احدا ومتعلقه بطون الذات
واطلاقها وازليتها وعلى هذا يكون نسبة الاسم الاحد الى السلب احق من نسبته
الى الثبوت والايجاب والاعتبار الثاني ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية
مع اندراجها فيها في اول رتبة الذات كالنصفية والثلثية والربعية الثابتة
والمندرجة في الواحد العددي الذي ينتشي منه الاعداد والذات بهذا
الاعتبار تسمى واحدا اسما ثبوتيا لا سلبيا ومتعلق هذا الاعتبار ظهور
الذات ووجودها وابديتها ولا مغايرة بين الاعتبارين ولا بين اعتبار واعتبار
في اول رتبة الذات لان المغايرة من احكام الكثرة ولا كثرة ثمة **وصل** الاحدية
والواحدية ذاتيتان للذات الواحدة اما احديتها فمقام انقطاع الكثرة
النسبية والوجودية واضمحلالها كما في احدية الذات واما واحديتها
وان انتفت عنها الكثرة الوجودية فالكثرة النسبية متعقلة التحقق
فيها اذا الواحد من كونه مبدا للعدد له نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة وجزئيات عددية العددي فرض وهذه النسب ذاتية التحقق للواحد ولكن ظهور

مشروط بتعدد الواحد بذاته في تفاصيل مراتب العدد وجوداً وعلماً فافهم
ثم نقول تقدم مقام الاحدية على مقام الواحدية والحضرة الاسمائية انما كان وصل
الذات الالهية حقيقة واحدة احدية جمعية لكل المعاني والنسب بالذات فهي فيها
هي ليست زائدة فيها وان تعقلت كذلك فليس ذلك الا في التعقل وكذلك
الذات المطلقة ايضاً تتعقل مطلقة عنها وليست في الوجود مجردة عن هذه
النسب ولا هي زائدة عليها ولكن العقل يتفرع الحقائق الجمعية الاحدية
ويتعقل كل واحدة على حدتها ويحكم عليها بانها زائدة على الذات في التعقل
ويتعقلها مجموعة احدية بمعنى استهلاك الكثرة الوجودية بانها زائدة على
الذات في الوجود فلا تمايز ولا تغاير الا في التعقل ولكن العقول الضعيفة
تغلط فتخلط انتهى العزيز وصل وعبر عنه اي عن التعين الاول بعض الاكابر
من حيث البرزخية المذكورة بجمعه الحقائق الكلية وكونه اصلاً لكل اعتبار وتعين
وباطن كل حقيقة الهية او كونية واصله الذي انتشى منه وهو سار بكليته في كلية
يكون في الالهية الهية وفي الكونية كونية والكل مظاهره وصور تفصيله ويسمّاه
بعضهم البرزخ الاكبر الجامع لجميع البرازخ واصلها الساري فيها وكنى عنه الشرع
بمقام او ادنى فانه باطن مقام قاب قوسين اي قرب قوسي الوحدة والكثرة او
فلك الفاعلية والقابلية او فلك قوسي الوجوب والامكان جمعهما وجعلهما
دائرة واحدة متصلة لكن مع اثر ما خفي من التميز والتكثر بينهما وباطن
هذا المقام وهو مقام او ادنى محو قرب القوسين المذكورين لم يدع اثر التميز
والتكثر في دائرة الجمعية من حكم الاحدية والواحدية اصلاً وكنى عنه بعضهم
بالحقيقة المحمدية الثابتة في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة بحيث
لم يغلب عليه حكم اسم او صفة اصلاً وصل وبعد از تنزل بمرتبه تعين اول

مراد از قاب قوسين نزد بعضی مقام احدیت که صورت ... [illegible]
مرتبه اولی را که مقام او ادنی است ... [illegible]
... [illegible]

تنزل

تنزل است بمرتبهٔ تعین ثانی و آن مرتبهٔ دوم ذاتست که ظاهر می شود
اشیا بصفت تمیز علمی درو ولهذا این مرتبه را نامیده اند بعالم معانی
و این تعین بصفت صورت تعدد است زیراکه چون کثرت و تمیز منتفی
است از تعین اول بطریق تفصیل و ثابت است درو بطریق اجمال پس لاجرم قابل
است صورت تفصیل را ظل و صورت است مر آن حضرت را که جمیع اعتبارات
درو مندرج و منطوی است و این حضرت واحدیت است و این مرتبه را حضرت
عمائیه نیز خوانده اند بجهة آنکه برزخ و حائل شده است میان وحدت و کثرت
مانع آمده است از اضافه نقائص کون بوجهی از وجوه چنانکه عما اسم شده
است مر غیم رقیق را که حائل می شود میان ناظر و قرص شمس و مانع می آید ابصار را
را از رویت نور او وصل وتعبیر في هذه المرتبة المرتبة الجامعة لجميع التعينات
الفعلية المؤثرة وهي مرتبة الالوهية ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الا
لهية وهي مرتبة الاسماء وحضراتها ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التي من
شانها التأثر والانفعال والانفعال والتقيد ولوازمها وهي المرتبة الكونية
الخلقية ثم المرتبة التفصيلية لهذه الاحدية الجمعية الكونية وهي مرتبة العالم
ثم هكذا في جميع الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص وصل ثم انه
في التعين الثاني المذكور سمي باسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثابتة فيه مع
توحد عينه فباعتبار انه اصل ظهور التعينات ومنشاها ومنشأ جميع
الكمالات المضافة الى كل واحد منها وقبلة توجهاتها ومرجعها سمي بمرتبة
الالوهية وباعتبار تحقق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميزها فيه
سمي بعالم المعاني وباعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة الى الحضرة
الالهية والكثرة الحقيقية المضافة الى الكون وحقائقه فيه سمي بالحضرة

وهذه الحضرة العمائية التي يظهر فيها الحق بصفات ... [illegible]
... [illegible]

... [illegible]

وفي اصطلاح الكاتب جعلوا الحي امام الاله لتقدمه على العالم بالذات لان الحيوة شرط العلم والشرط متقدم على المشروط طبعا وعندي ان العالم
بذلك اولى لان الامام ادرس بعضهم باموما ولون الامام اشرف من الماموم والعالم بعضهم بعد الحي جامع معلوما والحيوة لا العكس عندي في غير الوجوب
غير مقتضية للتسمية واما كون العالم اشرف منها فظاهر ولذا قالوا ان العالم هو اول ما يسمى الذات دون الحي لانه يكون غير مقتضي للتسمية كالوجود
والواجب ولا يلزم من التقدم بالطبع الامامة الا ترى ان المراد المتقدم للذات شرط الحيوة ولاشك ان الحيوة متقدمة عليه بالشرف انتهى كلامه والحق عندك
انه متى جعل العالم امام الاله يكون امامته بالنسبة الى سائر الاسماء لا بالنسبة الى المعلوم فكذا امامة الحي انما يكون بالنسبة اليها فلا يعتبر في امامته عدم اقتضاء
صفة الحيوة عن الحي فلو اكتفى في اولوية العالم
بالامامة بكون المتقدم بالشرف والسبقة المتقدم
بالطبع كان اولى
الارتسام وباعتبار تعلق العلم الازلي الذي هو عين تعيناته الكلية
التي اولها الحيوة بها فيها على كثرتها واحاطتها بجميعها وحدة وكثرة حقيقة
ونسبية سمي بحضرة العلم الازلي وباعتبار كون المعلومات التي تعلق العلم
الازلي بها ما بين واجب ظهوره وتحققه بنفسه وبين ممتنع ظهوره في
نفسه في شيء من المراتب الكلية والجزئية وبين متوسط بينهما نسبته اليهما.
على السواء سمي المتوسط مرتبة الامكان وباعتبار انه صورة التعين الاول الذي
هو اول مرتبة للذات الاقدس سمي بالمرتبة الثانية فسمي بهذه الاسامي
في التعين الثاني المذكور وصل ودرين مرتبه اسماء الهي وحقائق كوني متميز
مي شوند واصول اسماء الهي هفت است كه مائمه شمرده معتبر مي شوند حي
وعالم ومريد وقائل وقادر وجواد ومقسط در في واحد اتحادي كه مطلوب
حقيقي كه كمال جلا واستجلا است بروي مرتب است بريني اسماء موقوفست
چه حي موجب حضور است با يابستگي اتحاد وشعور بمصلحت وتدبير
كلي در آن باب كه مطلوب حقيقي بوي باز بسته است وعالم مفصل آن
آن تدبير است باستحضار مفردات حقائق متبوعه وتابعه وتعينات
وصور آن اسماء مضاف بهر حقيقتي واحكام او ومريد مخصص وجود آن
نسبت در ظهور في مرتبه او ومراتب وقائل مباشر او ايجاد است بمعني كلمة
كن وقادر ممد او ست ومؤثر بدان القول وجواد معين ومعطي حصص وجود
است بهر حقيقتي ومقسط مثبت معين محل ومرتبه كه آن موجود در وي
ظاهر خواهد شد ومثبت ومبين برزخيت وحكم عدالت او نيز در آن مرتبه
حكم ايجاد او آن او وثبات وبقاء او وثنا برآن موقوفست وصل حقائق
اشياء تعينات وتميزات وجود حق است سبحانه در مرتبه علم ومقتضاي

اسماء الالهية باعتبار تعلقها بالوجوب من حيث تعينه بمعنى وذلك
لان كل اسم الهي انما هو تعلق بالوجوب الذي يعني الذات
لكن لا من حيث هو بل من حيث تعينه وتعينه بمعنى فذلك
كان مثلا فانه اسم للوجود الظاهر المسمى لكن من حيث تعينه
بمعنى المحبوبة ... الى الوجود ... الحي ...
الذات وبالنظر الى التعين بذلك المعنى فانه غير الذات
... ما ذكر ما عرض ... هو ...
... وهو ...
الصا
منه

تعينات وتميزات خصوصيات شؤون واعتبارات است كه مستجن
است در غيب ذات الوجود يتجلى بصور من الصفات فيتعين ويتميز
عن الوجود المتجلي بصفة اخرى فيصير حقيقة من الاسماء الحقيقة الكائنة
وصورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة بالماهية والعين الثابتة
وان شئت قلت تلك الحقيقة هي الماهية فانه ايضا صحيح فالاعيان الثابتة
هي الصور الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية وتلك الصور فايضة من الذات
الالهية بالفيض الاقدس والتجلي الاول بواسطة الحب الذاتي وطلب
مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو ظهورها وكمالها فان الفيض الالهي
ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس وبالاول يحصل الاعيان واستعداداتها
الاصلية في العلم وبالثاني يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها
وصل الاعيان الثابتة وهي التي يسميها الحكماء ماهيات غير مجعولة
فقال بعضهم نفي مجعوليتها انما هو من حيث انها صور علمية لانها معدومة في
الخارج والمجعول لا يكون الا موجودا كما لا يوصف الصور العلمية الخيالية
التي في اذهاننا بانها مجعولة ما لم يوجد في الخارج فالجعل انما يتعلق بها
بالنسبة الى الخارج وههنا بحث حاصله ان الماهية الممكنة كما انها محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها العلمي سواء
كان الفاعل مختارا او موجبا فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من
لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الا
حتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد
تكلفا فالصواب ان يقال المراد بكون الماهيات غير مجعولة انها في حد نفسها

لا یتعلق بها جعل جاعل و تاثیر موثر فانك اذا لاحظت مهیة السواد
مثلاً ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها لم یعقل ههناك جعل اذ لا مغایرة بین
المهیة ونفسها حتی یتصور توسط جعل بینهما فیکون مجعولة تلك الاخری وکذا
لا یتصور تاثیر الفاعل فی الوجود بمعنی جعل الوجود وجوداً بل تاثیره فی المهیة
باعتبار الوجود بمعنی انه یجعلها متصفة بالوجود لا بمعنی انه یجعل اتصافها
موجوداً متحققاً فی الخارج فان الصباغ مثلاً اذا اصبغ ثوباً فانه لا یجعل الثوب
ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل یجعل الثوب متصفاً بالصبغ فی الخارج وان لم
لم یجعل اتصافه به موجوداً فی الخارج فلیس للمهیات فی انفسها مجعولة ولا وجود
انها ایضاً فی انفسها مجعولة بل للمهیات فی کونها موجودة مجعولة وهذا المعنی
مما لا ینبغی ان ینازع فیه ولا منافاة بین نفی المجعولیة عن المهیات بالمعنی الذی ذکرنا
اولاً وبین اثباتها لها بما بیناه آنفا فالقول بنفی المجعولیة مطلقاً و باثباتها کلاهما
صحیح اذا حملا علی ما صورناه **وصل** حضرت ذوالجلال والافضال در ازل آزال ذات
خود را بذات خود می دانست و قد افاد ذلك بقولهم تجلی بذاته لذاته
و همچنان و الان بهر چه از آغاز آفرینش باز بر تو هستی بر آن افتاده یا خواهد
افتاد الی ابد الاباد درین جهان یا در آن جهان حتی للمحسوسات مجموع دانست
زیراکه حقیقت حق سبحانه عبارت از نور است کلی که جامع جمیع تعینات
کلیة و جزئیة ازلیة و ابدیة است که آن را نور گویند پس علم او بتعینات
نامتناهی بعین علم او باشد بذات خود و چون اشیا را با سرها در ضمن
علم او بذات او معلومیتی اند بر اجرائیت هر آنچه از آن هر چه بظهور آید
چنانچه چند آن تواند بود که اقتضا آن معلومیت ضمیر بود زیرا که آن
فرع معلومیت ذات مقدسه از تغیر و تبدل است ازلا و ابدا و اقتضا

مضاف بمعلومیت فرع راجع باصل این تقضیات آن از تناهی مذکوره
است اجنه اشیا در مرتبه مسبیت اولی و همانست که بعرف صوفیه یاد از آن
نظرا الی ذاتها بشئونات داله رفته و با ملاحظه جانبین بطون و ظهور
بحذف حالیات و حروف اصلی و بعد ارا اعتبار نمایند که لازم نورانیت
علم است با عیان ثابته و حقایق ممکنه که قدماء حکماء مهیات خوانده
اند انه ادچون تامل رود که هر یک از شئونات مذکوره را صلاحیت تعلق
ارادت بپیرون از علم بعین حاصل است ظاهر شود که منشا امکان و تساوی
نسبت به بطون و ظهور که بعدم و وجود و تغییر از آن کسد که نیز و تقدیس
ذات حق است سبحانه و تعالی از تقید بمقتضای اسماء متقابله **وصل** الممکن
هو الوجود المتعین فما امکانه من حیث تعینه و وجوبه من حیث حقیقته و ذلك ان التعین
له عقلیة فهی بالنسبة الی المرجح واجبة للمتعین و التعین هو حدوث
ظهور الوجود فی وجه معین لعینه القابل المعین للوجود بحسب خصوصه
الذاتی فیمکن بالنظر الی کل تعین حادث الوجود ان ینسلخ الوجود عنه و یتعین
تعیناً آخر و ینعدم التعین الاول ان نفس التعین هو الواجب الوجود الحق
الساری فی الحقایق لا التعین المعین ولیس کل تعین معین واجباً له علی التعین
الا الموجبات فیمکن ان ینعدم و یتعین الوجود تعیناً آخر فتحقق من هذا
حقیقة الامکان للمتعین المعین و هو نسبة عدمیة فی الوجود فهو بین عدم
و وجود مهما رجح الحق افاضة نور نور الوجود علی ذلك الوجه المعین
بقی موجوداً و الکشف بمقتضی بالتبدل مع الانات و ان اعرض عنه التجلی
الوجودی انعدم و عاد الی اصله هذا اصل الامکان و اما ان الغیر و السوی
للممکنات فذلك من حیث استنادها النسبیة و الذاتیة بالخصوصیات

الاصلية فهى من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض واما غيريتها للوجود
المطلق الحق فمن حيث انه كلاً منها تعين مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة
تغاير الآخر بخصوصيته والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا العام
البعض لكونه كليه الكل وجزئيه الجزء للنسب ذاتيه له فهو لا يتحصر في الجزء
ولا في الكل فهو مع كونه فيهما عينهما لا يغاير كلاً منهما في خصوصهما ولكن غيرهم
في احديه جمع الاطلاق في مطلقه عن الكلية والجزئية والاطلاق فما في الحقيقة
الا وجود مطلق ووجود مقيد وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة والاطلاق
والتعين والتقيد لنسب ذاتيه له فافهم وصل وجود ممكنات عبارتست از تعين
وتغير وجود حقيقي در مرتبه از مراتب ظهور بسبب تلبس او باحکام وآثار
اعيان ثابته که حقايق ممكنات است والايجاد عبارة عن تجليه سبحانه في المظاهر
الممكنة الغير المجعولة التي كانت مرايا الظهوره وسببا لانبساط اشعة نوره
اعلم ان الاثر لا يكون للوجود اصلاً من كونه وجوداً فقط بل لا بد من انضمام امر آخر
حقيقي اليه يكون هو المؤثر او عليه يتوقف الاثر ولما كان امر الكون محصوراً بين وجود
ومرتبة وتعذر اضافة الاثر الى الوجود كما مر تعين اضافته الى المرتبة ومرتبة الوجود
المطلق الالوهية فالايجاد الى نسبها المعبر بالاسماء تستند الآثار والمراتب كلها
امور معقولة غير موجودة في اعيانها فلا اثر الا للباطن ومتى اضيف الى
ظاهر فلغموض سره وصعوبة ادراكه بدون الظاهر فمرجعه في الحقيقة الى الباطن
من ذلك الظاهر وفيه ما عرف واين تاثير در نسبت ظهورست نه در ثبوت
وتحقق شيء وشيء ديگر را اذ كل ما هو ثابت للوجود الحق الواجب فهو
ثابت له ازلا وابدا وكذا كل ما هو ثابت للممكن لكن كل واحد منهما مرآة للآخر
يظهر به احكامه فالمعرفة بالصفات والاحكام والنسب والمراتب وظهورها

للممکنات

ارادة ... [illegible]

٨٢

٨٥

وذکر صاحب ... كل ما ينسب الى الحق ... [illegible]
وظهورها للممكنات ... بحدوث الممكنات ... [illegible]

للممكنات هي الحادثة بحدوث الممكنات لا ثبوتها وانتفاؤها فالمعاني ثابتة له
او منسوبة عنه فافهم وصل اعظم الشبه والحجب التعددات الواقعة في الوجود
الواحد بموجب آثار الاعيان الثابتة فتوهم ان الاعيان ظهرت في الوجود
وبالوجود وانما ظهرت آثارها في الوجود ولم تظهر ولا تظهر ابداً فالظهور انما
هو للوجود لكن بشرط التعدد مع آثار الاعيان فيه والبطون صفة ذاتية للاعيان
وللوجود ايضاً من حيث تعقل وحدته اگر وجود حق را سبحانه وتعالی مرآة اعتبار کنی
ظاهر درو احکام وآثار اعیانست نه اعیان بذواتها فانها ما شمت رائحة الوجود
وجود من حیث هو چنانکه شان المرآة واگر اعیان را مرآة کنی ظاهر درو اسما وصفات
وشئون وتجلیات وجود است با وجود متغیر بحسب هذه الامور نه وجود من حیث
هو ونه اعیان لما عرفت من شان المرآة پس وجود حقیقی را عیان ثابته هر دو دار
لا وابداً در مرتبه بطون اند وظاهر با احکام وآثار اعیان اند با عتبارات واسما وصفات
وشئون وتجلیات وجود حق سبحانه وتعالی با وجود متغیر بحسب هذه الامور
باعتبار ثانی شعر ممکن ز تنگنای عدم ناکشیده رخت واجب بجلوه گاه
عیان نانهاده گام • در حیرتم که این همه نقش عجیب چیست بر لوح صورت آمده
مشهود خاص وعام • هر یک نهفت لیک ز مرآت آن دگر برداشته ز جلوه احکام خویش
کام • باده نهان وجام نهان وآمده پدید در جام عکس باده ودر باده رنگ جام
وصل وبعد از تنزل بمرتبه تعین ثانی تنزل است بمرتبه ارواح که آنرا عالم غیب
وعالم امر وعالم علوی وعالم ملکوت گویند وآن عبارت از عالمی است
که اشارت حسی را ه نیابد بدان چنانکه عالم شهادت هم عبارت از عالمی است که
اشارت حسی بدان راه یابد وآنرا عالم خلق وعالم سفلی وعالم ملک نیز گویند
فلا اقسم بما تبصرون اشارت بعالم خلق است وما لا تبصرون اشارت

بعالم امر وجودات عالم امر بر دو قسم اند قسمی آنند که بعالم اجسام بو
جه از وجوه تعلق ندارند بجهت تصرف وتدبیر وایشانرا کروبیان خوانند
وایشان دو قسم اند قسمی آنند که از عالم وعالمیان بهیچ وجه خبر ندارند
مستغرق جلال الله وجمال اند خلقهم وایشانرا ملائکه مهیمه خوانند ومصطفی صلی الله
علیه وسلم از ایشان چنین خبر میدهد ان لله تعالی ارضا بیضاء مشحونة
خلقا مسیرة الشمس فيها ثلثون يوما هي مثل ايام الدنيا ثلثين مرة وهم
لا يعلمون ان في الارض خلقا يعصونه وانهم لا يعلمون ان الله خلق آدم
وابلیس وقسمی دیگر آنند که اگرچه بعالم اجسام تعلق ندارند در شهود وثبوت
شیفته ومتحیر اند اما ایشان حجاب بارگاه الوهیت اند ووسائط
فیض ربوبیت ایشانند فرشته که از روح اعظم خوانند ودر ایجاد عالم
تر فرشته نیست وباعتبار دیگر او را قلم اعلی خوانند که اول ما خلق الله
القلم وباعتبار دیگر عقل اول گویند که اول ما خلق الله العقل واین روح
اعظم صلوات الله علیه در صف اول این طائفه است وروح القدس که
او را جبرئیل گویند در صف آخر وما منا الا له مقام معلوم وقسمی دیگر آنند که
بعالم اجسام تعلق دارند بتدبیر وتصرف وایشانرا روحانیان گویند وآن
نیز بر دو قسم اند قسمی ارواحی اند که در سماوات تصرف میکنند وایشانرا اهل
ملکوت اعلی خوانند وقسمی دیگر آنند که در ارضیات تصرف میکنند وایشان اهل ملکوت
اسفل اند وچندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکل اند وچندین هزار بر معادن ونبات
وحیوان لا بل بر هر چیزی ملکی موکل است ودر کلام انبیا علیهم السلام آمده است
ان لکل شیء ملکا واز صاحب شریعت ما صلی الله علیه وسلم وارد شده است
خبر است مع کل قطرة ملک واهل کشف چنین گویند تا هفت فرشته نباشد

٨٦

از شاخ بیرون نیاید هکذا اجرت سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا و
همچنین در حدیث دیگر ملک الجبال وملک الریح وملک الرعد وملک البرق
وملک السحاب آمده است وتا جای که فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء نقاب
بر نخیزد از بد این معنی بتحقیق نتوان دانست شعر جسم را چون سایه دانی
وشخص را چون جان تمام سایه را بی شخص هرگز کی بود هستی بباید وتا موجود
نبود ملکوتی جسم را خود وجود متصور نشود واین از اسرار بزرگ است
وفوق علی وجه الارض من یحیط بعلمه وهمچنین ارواح نار که ایشانرا جن وشیاطین
خوانند از جنس ملکوت اسفل اند وبعضی از ایشانرا بر نوع انسان
مسلط کرده اند وابلیس مهتر ورئیس ایشانست ودانستن سر تسلیط
ایشان بر جنس انس از شعب سر قدر است وبعضی از ایشان قابل تکلیف
اند ومخاطب بوحی کما نطق به الشریعة الحقة وعلی الجملة پیشوایان طریقت وشناخت
تجسس در حقیقت وماهیت ایشان اختلاف بسیار است وهر یکی از مقام
خود خبر داده اند وشرح آن دراز است ودرین مختصر نگنجد اللهم ارنا الاشیاء
کما هی وسددنا واشغلنا بک عن سواک فصل وبعد از نشر آن مرتبه ارواح مرتبه
است مرتبه مثال که واسط است میان عالم ارواح وعالم اجسام وجماعتی
از علماء حکمت آنرا عالم مثال خوانند وبلسان شرع برزخ گویند ودر آن پیش
محققان تفصیل است وبعضی آنرا آنست که قوای دماغی در ادراک آن شرط است
وآنرا خیال متصل گویند ومنامات وعجائب آن درین عالم است وبعضی
را قوای دماغی در ادراک آن شرط نیست وآنرا خیال منفصل خوانند وتجسد
ارواح وتروح اجساد وتشخص اخلاق واعمال وظهور معانی بصور مناسب
ومشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانیه درین عالم است

ومصطفى صلى الله عليه وسلم جبرئيل را عليه السلام بر صورت دحيه كلبى
درين عالم ديدى وارواح گذشتگان از انبيا واوليا كه مشايخ در صور
اشباح مشاهده ميكنند درين عالم است وخضر را درين عالم مى
بينند وصورى كه در ابها وچيزها صافى مى نمايد از صور اين عالم
است وهر موجودى را گاه بيگاه صورتى درين عالم مناسب اين
عالم است وحكم او شامل است جملهٔ مراتب را افلاك وغيرها را والنفوس
الانسانية الكاملة ايضا يتشكلون في هذا العالم باشكال اعراشهم
المحسوسة وهم في دار الدنيا ويظهرون بها على من يريدون الظهور عليه لقوة
انسلاخهم عن ابدانهم وبعد انتقالهم الى الآخرة ايضا لازدياد تلك القوة
بارتفاع المانع البدني وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء وصل اعلم انه لما كان
عالم الارواح متقدما بالوجود والمرتبة على عالم الاجسام وكان الامداد
الرباني الواصل الى الاجسام موقوفا على توسط الارواح بينها وبين الحق سبحانه
وتدبيرها اعني تدبير الاجسام مفوض الى الارواح وتعذر الارتباط بين الارواح
والاجسام للمباينة الثابتة بين المركب والبسيط فان الاجسام كلها مركبة والارواح
بسيطة فلا مناسبة بينهما ولا ارتباط وما لم يكن ارتباط لا يحصل تأثير
ولا تأثر ولا امداد ولا استمداد فلذلك خلق الله تعالى عالم المثالي برزخا جامعا
بين عالم الارواح وعالم الاجسام ليصح ارتباط احد العالمين بالآخر فيتأتى
حصول التأثير والتأثر ووصول الامداد والتدبير فبعالم المثال وخاصيته
يتجسد الارواح في مظاهرها المثالية المشار اليها بقوله تعالى فتمثل لها
بشرا سويا والى عالم المثال يشير في المتن وحين وعارجهم الروحانية الحاصلة
بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصرية والكتب اردانهم المطلق

الروح

الروح حاسة وهكذا هو شان روح الانسان مع جسمه الطبيعي العنصري
الذي يدبره ويشتمل عليه علما وعملا فانه لما كانت المباينة المشار
اليها ثابتة بين روحه وبدنه وتعذر الارتباط الذي يتوقف عليه التدبير
ووصول المدد اليه خلق الله النفس الحيوانية برزخا بين الروح المفارق
والبدن فنفسه الحيوانية من حيث انها قوة معقولة هي بسيطة تناسبت
الروح المفارق ومن حيث انها مشتملة بالذات على قوى مختلفة متكثرة
منبثة في اقطار البدن متصرفة بتصرفات مختلفة ومحمولة ايضا في البخار
الضبابي الذي في التجويف الايسر من القلب الصنوبري تناسب المزاج
المركب من العناصر فحصل الارتباط والتأثر والتأثير وتأتى وصول
المدد والتدبير وصل ثم اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر
شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي
في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لانه برزخ
وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين لا بد وان يكون حاملا له
جهات تشبه بكل منهما ما يناسب عالمه اللهم الا ان يقال انه جسم نوراني
في غاية ما يمكن من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة
وبين الجواهر الجسمانية المادية الكثيفة وان كان بعض من هذه الاجسام ايضا
الطف من البعض كالسماويات بالنسبة الى غيرها فليس بعالم عرضي
كما زعم بعضهم لزعمه ان الصور المثالية منفكة عن حقائقها كما زعم
في الصور العقلية والحق انها جواهر موجودة في كل من العوالم
الروحاني والعقلية والخيالية ولها صور بحسب عوالمها واذا حققت
وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة بجميع ما احاطه غيرها

من القوى الخيالية محل ذلك العالم ومظهره وانما سمي بالعالم المثالي لكونه
مشتملا على صور ما في العالم الجسماني ولكونه اول مثال صوري لما في الحضرة
العلمية الالهية من صور الاعيان والحقائق ويسمى ايضا بالخيال المنفصل
لكونه شبيها بالخيال المتصل فليس معنى من المعاني الممكنة ولا روح من الارواح
الا له صورة مثالية مطابقة لكمالاته والمثالات المقيدة التي هي الخيالات
متصلة بهذا العالم مستمدة منه كالكوى والشبابيك التي يدخل منها
الضوء في البيت ولكل من الموجودات التي في عالم الملك مثال مقيد
كالخيال في العالم الانساني سواء كان فلكا او كوكبا او عنصريا او معدنيا
او نباتا او حيوانا غاية ما في الباب انه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات
قال سبحانه وتعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقد جاء
في الخبر الصحيح ما يؤيد ذلك من مشاهدة الحيوانات امور الاخرة حالهم بني
آدم الا ارباب الكشف الذي من اهل الشهود ذلك الشهود يمكن ان يكون في عالم
المثال المطلق ويمكن ان يكون في المثال المقيد والله اعلم وصل
وعليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيه بعد المفارقة من
النشأة الدنياوية وهو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام
لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل الدنياوية
هي من مراتب التنزلات ولها الاولية والتي بعد من مراتب المعارج ولها
الاخروية وايضا الصور التي في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة
الافعال السابقة في النشأة الدنياوية بخلاف الصور البرزخ الاول
فلا يكون كل منهما عين الاخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا و
جوهرا نورانيا غير مادي مشتملا على مثال صور العالم وقد صرح الشيخ

وتنتجه

احكام

رضي الله عنه في الفتوحات بانه هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب
الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وا
متناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف
الاول للاكثر فاهل مشاهدة البرزخ الاول فيعلم ما يقع في العالم من الحوادث
ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى والله اعلم هو العليم الخبير وصل
وبعد از تنزل بمرتبه مثال تنزلست بمرتبه اجسام وآن هر دو جسم است
علويات وسفليات اما علويات چون عرش وكرسي وسموات سبع و
ثوابت وسيارات وباتفاق اهل كشف عرش وكرسي را طبيعي گويند نه
عنصري واصلا قابل كون وفساد وفنا وزوال نيستند چه سطح كرسي زمين
بهشت است وعرش سقف بهشت چنانكه صراحت حديث نبوي صحيح
ودلالت نص قرآن عزيز بآن ناطق است و ديگر سموات قابل فساد و خرق
انبيا اندو اما سفليات چون بسائط عنصريات و آثار علوي مانند
رعد و برق و ابر و باران و مركبات چون معادن و نبات و حيوان و بدن
انسان كه اشرف عالم عناصر است و عموم و خصوص در ادراك اكثر
اين اجسام مشتركند و اما حقايق ملكوت جز خواص را بدان اطلاع
نبود و همچنين عوالم ديگر كه توابع عالم اجسام اند چون حركت و سكون
و ثقل و خفت و لطافت و كثافت و الوان و اضواء و اصوات و روائح
و انواع و اصناف آن و هم ازين قبيل عوالم ديگرات كه تابع عالم
ارواح است وصل ظهور الوجود في عالم الارواح ثم ظهوره في عالم
المثال عالم المثال ثم عالم الاجسام او في العالم ثم ظهور الوجود ولعلهم الا
ودا بتمامية الوجود والكلية في المرتبة الاخيرة انما يكون عند ركالها

على سبيل الاجمال ومعتدلا على سبيل التفصيل ومختلا او موهوما
ومحسوسا بالحواس الظاهرة فان خواص الوجود واثاره يكون فيه
الكن والحل مما لا يكون مدركا بجميع هذه الوجوه على اتم التبيان في
الانية المدركة المنصرفة في المرتبة الاخيرة مدركة بجميع الادراكات فيٰ
الانية المدركة المتصرفة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة
والانسان المستكمل لا يكون بحالة الا بان يحصل له ملكات هذه الادراكات
في مراتبها ولا يكون الادراك وما يلزم من القيود الحاصلة له مانعا لسائر الصور
الباقية **وصل** لما كانت الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية احكام الوحدة
فيها غالبة على احكام الكثرة بل كانت احكام الكثرة منمحية بمقتضى القهر الاحدي
الاحدي في مقام الجمع المعقول ثم ظهرت في مظاهر متفرقة غير جامعة
من مظاهر هذه العوالم الغيبية على سبيل التفصيل والتفريق بحيث غلبت الكثرة
في احكامها على احكام الواحدة وخفي هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء التنوع
الفعلي والتفصيل العيني اراد ان يظهر ذاته في مظهر كامل يتضمن سائر المظاهر
النورية والظلمانية ويشتمل على جميع الحقائق السرية والجهرية
ويحتوي على جملة الدقائق البطنية والظهرية فان تلك الهوية الواجبة
الذاتية انما تدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكا غير زائد على ذاتها ولا متميز
عنها لا في التعقل ولا في الواقع وهكذا تدرك صفاتها واسمائها نسبا
ذاتية غيبية غير ظاهرة الاثار ولا متميزة الاعيان بعضها عن بعض ثم انها لما
ظهرت بحسب الارادة المخصصة والاستعدادات المختلفة والوسائط
المتعددة مفصلة في المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة
لم تدرك ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر

الصفات

89

الصفات والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر وتجلي معين انما يكون بحسب
ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق سبحانه في العالم الروحاني كظهوره
في العالم الجسماني فانه في الاول بسيط فعال نوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي
تركيبي فانبعث انبعاثا اراديا الى المظهر الكلي والكون الجامع الحاصر
للامر الالهي وهو الانسان الكامل فانه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة
وبين مظهرية الاسماء والصفات والافعال بما في نشأته الكلية من الحقيقة
والاعتدال وبما في مظهريته من السعة والكمال هو الجامع ايضا بين الحقائق
الوجودية والنسب الاسمائية الالهية وبين الحقائق الامكانية والصفات
الخلقية فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل محيط بما في سلسلة الوجود
ليظهر فيه بجميعه وتدرك ذاتها بحسب ما ذكرنا من الحيثية الشريفة
الجامعة والجهة الكاملة **وصل** الحقيقة الانسانية الكمالية حاصرة
لجميع المظاهر في كل المراتب فانه المرتبة الاولى اعني التعين الاول يوجد
فيه العلم بالذات وبسائر الصفات والتعينات والمهيات علما اجماليا
غير تفصيلي وفي المرتبة الثانية اعني التعين الثاني يوجد فيها العلم بجميع
علما تفصيليا وفي سائر المراتب اعني المرتبة الروحانية والمثالية والجسمية
توجد تلك المعاني وجودا عينيا تفصيليا وفي المرتبة الانسانية الكمالية
يوجد ما في هذه المراتب لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الاحدية
الجمعية الجمعية الكمالية التي لا يتصور الزيادة عليها من جهة التمام
والكمال فظهرت الصورة الكاملة الالهية الظاهرة بحسب جميع هذه
المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك الا في هذا المظهر وبهذا
يندفع ما يقال من ان حقيقة الحق وصورة الحقيقة هي الوجود للمتكثر

[illegible]

بجميع التعينات ~~ما يقال لما كان حقيقة الحق وصورة الحقيقة~~
~~الوجود~~ وسائر الصفات والاضافات فحق ان يكون مظهرها مجموع اجزاء
العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية المتالفة
مثل مجموع الانسان المتالف من النفس المجردة والقوى الحاسة والبدن
المادي آدمی مرکبیست از جمیع عوالم و کامل موجوداتست و بنظر اهل
بصیرت میان او و میان حق عز سلطانه هیچ واسطه نیست و مقصود از
همه افعال اوست الا مقربان ملاء اعلی که مستثنی اند و سر لولاک لما خلقت
الافلاک در حق زبده سید المرسلین آمده است صلوات الله علیه و
ذوی البصائر و النهی مقرر است و نصوص ابدیه بر معانی از براهین
که باتفاق اهل کشف و عظمای مشاهده او اکمل اولین و آخرین است
و اگر نه مطلوع اهل معرفت محجوبان جناب ازل اند کنت کنزا مخفیا
فاحببت ان اعرف بتعین میدان که ما چندین عجایب ز ملک ازل بیا
نهادیم فرستادیم آدم را بصحرا حال خویش در صحرا نهادیم
مرتبه انسان کامل عبارتست از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول
و نفوس کلیه و جزئیه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و این
مرتبه را مرتبه عماء نیز گویند از برای مشابهت این مرتبه بمرتبه
الهیت و فرق میان این دو مرتبه بربوبیت و مربوبیت است و لهذا
سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسما و صفات جناب مطلق
اوست تو نتیجه ورای دو جهانی چکنم قدر خود نمیدانی
فالانسان الكامل هو خليفة الحق سبحانه وتعالى وهو الذي يظهر فيه
الكمال من حيث هو كل وظهور الكمال من حيث هو الكل لا يكون الا في الكل

ولكن

ولكن الكل له ثلاث مراتب الاولى مرتبة جمع الجمع والاحدية وهي الحقيقة
الالهية الانسانية التي حذا آدم عليها والثانية صورة التفصيل
الالهي الانساني اعني العالم بشرط وجود الانسان الكامل فيه والثالثة
صورة احدية جمع الجمع الانساني الكامل وظهور الكل في مرتبة جمع الجمع الاحدي
احدي لا تفصيل فيه وله مرتبة اجمال وظهور الكل في المرتبة التفصيلية فرقاني
والكل ظاهر فيها بالكل في الكل لا في كل واحد وظهور الكل في مرتبة صورة احدية جمع
الجمع الانساني ظهور كل جامع بالقوة دفعة وبالفعل في كل زمان بالتدريج
كما قال المترجم تجمعت في فؤاده همم ملا فؤاد الزمان احداها فان اتى دهره
بازمنة اوسع من ذا الزمان ابداها تعبیر از مرتبه جمع و اجمالست
و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی نیست که او را تعین ثانی خوانند
و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالی است که او را قلم اعلی خوانند و این جمع و اجمال
را تفرقه و تفصیلی است که او را لوح المحفوظ خوانند بما اشتمل علیه من الارواح
و الملائکه و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالست و آن عبارت از هباء است
و این جمع و اجمال را تفرقه و تفصیلی است که عبارت از عرش و کرسی و جمیع
صور مثالیه است و این تفرقه و تفصیل را جمع و اجمالی است که او را عنصر
اعظم خوانند و تفرقه و تفصیل او ارکان اربعه و سموات سبعه و مولدات
ثلثه است و این تفرقه و تفصیل را جمع حقیقی اجمالی است که آن
صورت آدم است ع م و تفرقه و تفصیل او من حیث کلیات ما کان معنا
وصورته جامعة لما كان حقائق الخلفاء والكمال وصورة جمعية الجميع
واحدية جمع تفرقتهم الكلية وجملة تفصيلهم الحقيقي تابعهم ومتبوعهم انما
كانت الصورة المحمدية الاكملية ومعناه وحقيقته الاجمعية وتفرقة وتفصيل

[illegible]

[illegible]

اين احديت جمعيه حقايق محل و حلفا و اقطاب و ابدال است و هم كان
تحت حيطة كل واحد منهم من هذه الامة المحمدية فصل از تقرير اين معاني
و تمهيد اين مباني و بيان مراتب و حضرات و شرح درجات بعضي
از اسما و صفات و ذكر تنزلات وجود تا انواع عالم شهود چون آفتاب
روشن مي گردد كين مختلفات جمله از يك اصل است و اين جمله چگونها از آن يكي نيست
حضرت مولوي مي فرمايد قدس سره كار و آن غيب مي آيد بعين ليك از زين رشتگان نامي آيد همي
نقد دريا سوي گلستان مي روند بلبل اندر گلستان آيد همي جلوه نرگس بر ديد
گل بغنچه خوش دهان آيد همي اين همه زان است مقصود اين بود كار جهان در اين جهان
آيد همي محو و عذر در ميان جان شبر لامكان اندر مكان آيد همي محو عقل اندر ميان
خون و پوست بي نشان اندر نشان آيد همي از غيب مطلق تا آخرين مرتبه
مظاهر حق يك وجود است كه بحسب اختلاف تجليات و تعينات مسمي بمراتب و حضرات
گشته است و اين تعينات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است چنانكه اگر
واحد را ربع اربعه و ثلث ثلاثه و نصف اثنين گويند اين نسب و اضافات قادح
در واحديت او نيست همچنين اطلاق اسماء مراتب و حضرات باعتبار تجليات و تعينات
بر ذات رفيع الدرجات مانع احديت او نيست چو نيكي نيست نقد اين
عالم بازي بنده نعالمش مفروش گل اين باغ از نو بي غنچه سر اين گنج از نو بي
پرده بردار تا به بيني خوش دست با دوست در آغوش آنكه شناسد حديث اين
دامست كه ازين باده كرده باشد نوش موجب مباعده و دوري سالك
بغير ازين نيست و هم واحد امتياز كه حقيقت خود را بدان مخصوص دانسته و مدار كار
خويش را بدان مفتني ساخته امري ديگر نيست توهمت قد نمانه
ليلي تبرقعت وان لنا في البين ما نع اللثام فلاحت فلا والله ما ثمه مانع

سوي

سوي ان عيني كانت عن جمالها اعمي معشوقه عيان بود نمي دانستم با ما بميان
بود نمي دانستم گفتم بطلب مگر بجايي برسم خود تفرقه آن بود نمي دانستم
وصل ليس حال ما يطلق عليه السوي و الغير الا كحال الامواج على البحر الزخار
فان الموج لا شك انه غير الماء عند العقل من حيث انه عرض قائم بالماء و اما
من حيث الوجود فليس شيء غير الماء عند العقل فمن وقف عند الامواج التي
هي وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزخار الذي يتموج بظهور من غيبه
الى الشهادة و من باطنه الى ظاهره بهذه الامواج يقول بالامتياز بينهما و يثبت
الغير و السوي و من نظر على البحر و عرف انها امواجه و الامواج لا تحقق لها بانفسها
قائل بانها اعدام ظهرت بالوجود فليس عنده الا الحق سبحانه و ما سواه عدم
يخيل انه موجود متحقق فوجوده خيال محض و المتحقق هو الحق لا غير لذلك
قال الجنيد قدس سره الآن كما كان عند سماعه حديث رسول الله صلعم كان
الله و لم يكن معه شيء و لله در الشيخ مؤيد الدين الجندي حيث قال
البحر بحر على ما كان في قدم ان الحوادث امواج و انهار لا يحجبنك اشكال تشاكلها
عمن تشكل فيها فهي استار موجها كه بحر هستي راست جمله امواج را حباب بود
گر چه آب و حباب باشد در در حقيقت حباب آب بود پس از ين رو همي اشيا
را است چون هستي سرآب بود وصل الوجود العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير
للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان و المظاهر الا بنسب و اعتبارات
كالظهور و التعين و التعدد الحاصل بالاقتران و قبول حكم الاشتراك
و نحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالظاهر فللوجود
اعتبارات احدها من حيث كونه هو وجودا فحسب و هو الحق و انه من هذا
الوجه لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حكم

بل وجود بحت والاعتبار الآخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على
اعيان الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعينه في وجوده مقيدا بالصفات اللازمة
لكل متعين من الاعيان الممكنة فان ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا وسوى
وينضاف اليه سبحانه اذ ذاك كل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم ويتقيد
بكل اسم ورسم ويدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم لحبيب
قد يسمى باسم كل من تسمى فانا عن ذاك الكنى في صريح او معنى لست اعنى بربابا
وبهند وبليلى بغيره فاعتبره فهو الاسم والمسمى وذلك لسريانه في كل شيء بهويته
الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح والاجسام ولكن كل
ذلك متى احب وكيف شاء وهو في وقت وحال قابل للتنزيه الحكمي المذكور
بين المتضادين بذاته لا بامر زائد عليه اذا شاء ظهر في كل صورة وان لم
يشاء لا ينضاف اليه صورة ولا يقدح تعينه الشخصية بالصور واتصافه
بصفاتها في كمال وجوده وعزته وقدسه ولا ينافي ظهوره في الاشياء واطلاقه
تعينه وتغيره بها وباحكامها من حيث هي علوه واطلاقه عن كل القيود وغناه
بذاته عن جميع ما وصف بالوجوب بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق
وتخالف من وجه وبين ما تنافر وتباين فيختلف حقيقة الحروف
الف مشكلة باشكال مختلفة في اللفظ والخط في آية مبصرة لمن تبصر واية تامة
على الوجود المطلق الذي هو اصل الموجودات المقيدة لا قيد فيه ولا ظهور
له الا في ضمن وجود مقيد وحقيقة المقيد هو المطلق مع قيد فحقيقة جميع
اجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيناتها محتجب بها كظهور الالف
بالحروف واحتجابه باشكالها فمن كاشفه الله بحقيقة الوجود المطلق اغناه
عن تعلم حقائق وجود الاشياء كمن اغناه عن تعلم حقائق الحروف بعد ما را

حقيقة

حقيقة الالف وللشيخ عز الملة والدين محمود الكاشي شارح القصيدة
الفارضية رحمه الله في هذه المعنى رباعية   در گفت چو علم لدنّي هوس است
تعليم كن گرت بدين دست رس است   گفتم كه الف گفت دگر گفتم هيچ   در خانه
اگر كس است يك حرف بس است   وكما ان في الحروف سر التوحيد واحتجاب الوحدة
بالكثرة فكذلك في الاعداد لان العدد هو الواحد المحتجب بلباس العدد
الا ترى ان العدد ملتئم من مادة هي الواحد وصورة هي الوحدة اما كون مادته
من الواحد فلا ريب فيه واما وحدة صورته فلان كل عدد واحد من جنسه
كالاثنين والثلاثة والاربعة كل منها فرد من افراد العدد فالكل واحد محتجب
بلباس العدد عن نظر القاصرين كيلا يتجلى بربوبيته الا لانظار البصيرة النافذة
عن سحائب الحكمة وللشيخ المذكور ايضا كثرت چو بينك در نگري غير وحدت نيست
ما را شكي نماند درين كم تراشكيت در هر عدد از روي حقيقت چو بنگري
گر صورتش به بيني دگر ماده يكيست   كل ما لا تحويه الجهات كان في قوته
ان يظهر في الاحيان فظهر بنفسه او لو توقف ظهوره على شرط عارضية وخارجة
عنه ثم اقتضى ذلك الظهور واستلزم انضمام وصف او اوصاف اليه
ليس شيء منها تقتضيه لذاته فانه لا ينبغي ان ينفى عنه تلك الاوصاف
مطلقا وتنزه عنها وتستبعد في حقه وتستنكر ولا ان تثبت له ايضا
مطلقا ويسترسل في اضافتها اليه بل هي ثابتة له بشرط او شرط منتفية عنه
ايضا كذلك وهي له في الحالين وعلى كلا التقديرين اوصاف كمال لا نقص
لفضيلة الكمال المستوعب في الحيطة والسعة التامة مع فرط النزاهة
والبساطة ولا يقاس غيره ممن يوصف بتلك الاوصاف عليه لا في ذم
نسبي ان اقتضاه بعض تلك الاوصاف التي يطلق عليها لسان الذم او

او كلها ولا في جزء فان نسبة تلك الاوصاف واضافتها الى الذات بشانها ما ذكرنا
يخالف نسبتها الى ما يغايرها من الذوات والشروط اللازمة لتلك الاضافة
يتعذر وجدانها في المقيس عليه ومن الامر شايع في كل ما لا يتحيز سواء كان متحققا
بنفسه كالحق سبحانه وتعالى او بغيره كالارواح الملكية وبهذه قاعدة من عرفها او كشف
له عن سرها عرف سر الايات والاخبار التي توهم التشبيه عند اهل العقول الضعيفة
واطلع على المراد منها فسلم من ورطتي التاويل والتشبيه وجمع بين الامرين
ذكر مع كمال التنزيه — نور وجود حق سبحانه وتعالى در مثل الاعلى بمثابه نور
محسوس است وحقايق واعيان ثابته بمنزله زجاجهاى متنوعه متلونه
وتنوعات ظهور حق سبحانه در ان حقايق واعيان چون الوان مختلفه همچنانكه نما
ينده كه الوان نور بحسب الوان زجاج است كه حجاب اوست و في نفس الامر
او را لوني نيست تا اگر زجاج صافي است وسفيد نور در وي صافي وسفيد
نمايد واگر زجاج كدر است ملون نور در وي كدر وملون نمايد مع ان النور
في حد ذاته واحد بسيط محض ليس له لون ولا شكل همچنين نور وجود حق
سبحانه وتعالى با هر يك از حقايق واعيان ظهوري است اگر ان حقيقت در غايت قربيت
ببساطت ونوريت وصفاست چون اعيان عقول ونفوس مجرده نور وجود در ان
مظهر در غايت صفا ونوريت وبساطت مي نمايد واگر بعيد است چون اعيان
جسمانيات نور وجود در ان كثيف نمايد با انكه في نفسه نه كثيف است
ونه لطيف پس اوست سبحانه وتعالى كه واحد حقيقي است منزه از
صورت وصفت ولون وشكل در حضرت احديت وهم اوست كه در مظاهر
متكثره بصور مختلفه ظهور كرده بحسب اسما وصفات وبتجلي اسما وصفات
وافعال خود را بر خود جلوه داده وبهذا بعينه كما انكم لو قلتم ان النور ا

هذا

92

حمر بحمرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس وان قلت ما احمر ولا ذي لون
لما اعطاك الدليل صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح — اعيان
همه شيشهاى گوناگون بود كافتاد بر ان پرتو خورشيد وجود هر شيشه كه بود
سرخ يا زرد وكبود خورشيد در ان هم بهمان رنگ نمود — المسميات موجودات
بعينها شونه سبحانه وهو ذات الظهور فحقايق الاسماء والاعيان عين شونه التي لا تتميز
عنه الا بمجرد تعينها منه من حيث هو غير متعين والوجود المنسوب اليها عبارة
عن تلبس شونه بوجوده وتعدداتها واختلافها عبارة عن خصوصياتها المستجنة
في غيب هويته ولا موجب لتلك الخصوصيات لانها غير مجعولة ولا يظهر تعدداتها الا
بتنوعات ظهوره لان تنوعات ظهوره ذاته في كل منها هو المظهر لاعيانها البعوث البعض
منها من حيث تميز عن البعض ومن اي وجه تتحد فلا تغايره ومن ايه تتميز فيسمى غيرا وسوى
وان شئت فقل كان ذلك لشهد هو خصوصيات ذاته في كل شان من شونه ومثال
هذا التقلب في الشئون وبيه المثل الاعلى تقلب الواحد في المراتب الاعداد
لاظهار اعيانها ولاظهار عينه من حيثها فاوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد
بمعنى ان ظهوره في كل مرتبة بما تسميه في حق الحق شانا كما اخبر سبحانه عن نفسه
يخالف ظهوره في المرتبة الاخرى ويتبع كل ظهور من حقه كل شان من الاسماء
والاوصاف والاحوال والاحكام بمقدار سعة ذلك الشان وتقدمه على غيره من
الشئون فكل ما يرى ويدرك باي نوع كان من انواع الادراك فهو حق
ظاهر بحسب شان من شونه الغاصبة بتنوعه وتعدده ظاهرا من حيث
المدارك التي هي احكام تلك الشئون مع كمال احديته في نفسه على الاحدية التي
هي منبع لكل وحدانية وكثرة وبساطة وتركيب وظهور وبطون والواحد منهم
در باغ اگر چه لاله خود رو بود سرو وسمن ونسترن جوز بود   در هيچ گره

موج تو بر تو بود چون بنگه بدیدم آن همه خود او بود اعلم ان الوجود
کما انه من حیث حقیقته واحد غیر منقسم فکذلک من حیث صورته وهو واحد
مصمت والفواصل المعددة لهذه الصورة العامة الوجودیة المشار الیها
المشهودة للکل معان مجردة یظهر اثرها لا عینها والظاهر الغیر لیس الا صورة
واحدة وطلسة واحدة لا یحکم علیها بالانقسام الا من حیث احکام هذه المعانی
المحدثة للتمیز والمظهرة للتعدد فی الامر الواحد الغیر المنقسم فی ذاته
انقسام تجزئة وتبعیض فالوجود رق واحد منشور والفواصل برازخ
معقولة ذات احکام مشهودة بعینها وهذه الفواصل البرزخیة ای الشئون
الالهیة وهی علی قسمین تابعة ومتبوعة والمتبوعة علی قسمین متبوعة تامة
المحیطة وغیر تامة فالتابعة اعیان العالم والمتبوعة التی لیست تامة
الاحاطة هی اجناس العالم واصوله وارکانه وان شئت سمیتها الاسماء التالیة
التفصیلیة وانت صادق والمتبوعة التامة المحیطة والحکم اسماء الحق
وصفاته و فی التحقیق الاوضح فالجمیع شئونه واسماء شئونه واسماؤه من
حیث هو ذو شأن او ذو شئون قسمیة واحدا هو باعتبار معقولیة
تعینه الاول بالکمال الوجودی بالنسبة الیه اذ ذاک لا بالنسبة الیه من حیث
تعین ظهوره فی شأن من شئونه وتحقق تسمیته ذاتا هو باعتبار ظهوره فی حالة
من احواله التی تستلزم تبعیة الاحوال الباقیة لها واحواله وان کانت
کما قلنا بعضها تابعة وبعضها متبوعة وحاکمة ومحکومة فان کلا منها من
من وجه له الکل بل هو عینه وتسمیته الله باعتبار تعینه فی شأنه الحاکم فیه علی
شئونه العاملة منه احکامه وآثاره وتسمیته الرحمن عبارة عن انبساط
وجوده المطلق علی شئونه الظاهرة بظهوره فان الرحمة نفس الوجود والرحم

لمی

الحاصل من کونه وجودا منبسطا علی کل ما ظهر به ومن حیث کونه ایضا باعتبار وجوده
له کان القبول الکل حکیم فی کل وقت بحسب کل مرتبة وحاکم علی کل حال وتسمیته رحیما
هو من کونه مختصا او مخصصا لانه خصص بالرحمة العامة کل موجود فعم
تخصیصه وظهور سلطان من حیث الحال المستلزمة الاستشراف علی الاحکام المتصلة
من بعضها بالبعض تبعیة ومتبوعیة وتأثیرا وتأثرا کما قلناه اجتماعا وافتراقا
بتناسب وتباین واتحاد واشتراک یسمی علما وهو من تلک الحیثیة وباعتبار
کونه مدرکا نفسه وما انطوت علیه فی کل حال وبحسبه سمی نفسه عالما والسریان الذی
النفس الحی من حیث التنزه عن الغیبة وتجدده ودوام الادراک المتعدی حکمه الی سائر
الشئون یسمی حیوة وهو الحی بهذا الاعتبار والمیل المتحصل من بعض الشئون
بسر الارتباط الشئونی او بموجب حکم المناسبة الثابتة فی البین المرجحة تغلیب
بعض الشئون علی البعض واظهار التخصیص الثابت فی الحالة المسماة
علما لتقدم ظهور بعض الشئون علی البعض یسمی ارادة وهو من حیثها یکون
مریدا او الحالة التی من حیثها یظهر اثره فی احواله بترتیب بعضه التخصیص المذکور
والنسب المتفرعة عن کل حال مما یسمی قدرة وهو من حیثها یکون قادرا وانتظم امر
الوجود وارتبط وزهق الباطل وسقط وها قد فتح لک بابا لا یلجه ولا یطرقه
الا الفذ من اهل العنایة الکبری فان کنت ممن یستحق مثل هذا فلج وافتح
بهذا المجمل مفصله ولکن بکلتیک ... فمن کان ... کان الله له وصل بر طالب
خبر پوشیده نماند که بمجرد حفظ مقالات ارباب توحید وتخیل معانی آن اکتفا
کردن وازامر ... از حاتب کمال ... غایت خسران ... جوعان است
حالی که در دخوان ... باید خورد حفظ ادب وکتاب ... سود
نه هر که از مشاهدات صوفیه تعبیر کند صوفی مشاهد باشد ونه هر که

ارمعارف ارباب توحید دم زند عارف و دم حد کردد   این همه گفت
و گوی توحید است   راه وحدت بترک و تجرید ست   سخن وحدت بست
همچو سراب   از سر آب لب که شد سیراب   سخن وحدت انکه از عاجز
زانچه خبر دهد به نادی   و رضوان الله تعالی علی الشیخ الربانی اوحد الدین
الکرمانی حسب حال   اسرار حقیقت نشود حل بسوال نه نیز بدر باختن
حشمت و مال   تا دیده و دل خون نکنی پنجه سال   هرگز نرهد راه به قال
پس بنابراین واجب آمد نقل کلمات قدسیه ارباب مواجید در بیان مراتب
توحید تا کاذب از صادق جدا شود و مقلد از محق ممتاز گردد و هر کس
بواسطه گفت و گوی این سخنان و پندار ادراک معانی آن تحقق کمال نپندارد
و خود را از زمره ارباب توحید نشمرد وصل قال صاحب ترجمة العوارف
قدس الله تعالی روحه توحید را مراتب است اول توحید ایمانی دوم توحید
علمی سیم توحید حالی چهارم توحید الهی اما توحید ایمانی آنست که بنده
بتفرد وصف الهیت و توحد استحقاق معبودیت حق سبحانه بر مقتضای
اشارت آیات و اخبار تصدیق کند بدل و اقرار دهد بزبان و این
توحید نتیجه تصدیق مجرد اعتقاد و صدق خبر باشد و مستفاد بود از ظاهر
علم و تمسک بدان خلاص از شرک جلی و انخراط در سلک اسلام فایده
دهد و متصوفه بحکم فروع ایمان با عموم مومنان درین توحید مشارک اند
و بعد بکمال مراتب متفرد و مخصوص و اما توحید علمی مستفاد ست از باطن علم
که آنرا علم یقین خوانند و آن چنان بود که بنده در بدایت طریق تصوف
از سر یقین بداند که موجود حقیقی و موثر مطلق نیست الا الله و بداند
جل جلاله و جمله ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال او محو و فنا

چیز است

چیز است و اند هر ذاتی را فروغی از نور ذات مطلق شناسد و هر صفتی
را پرتوی از نور صفت مطلق داند چنانکه هر کجا علمی و قدرتی و ارادتی
و سمعی و بصری یابد از اثری از آثار علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر
الهی داند و علی هذا در جمیع صفات و افعال و این مرتبه از اوائل مرتبه
توحید اهل خصوص و متصوفه است و مقدمه آن با ساقه توحید عام
پیوسته و مشابه این مرتبه مرتبه ایست که گونه نظران از آن علمی خوانند
و نه توحید علمی بود بلکه توحیدی باشد رسمی ساقط از درجه اعتبار و آن
چنان باشد که شخصی از سر ذکاء و فطنت بطریق مطالعه یا سماع تصوری
کند از معنی توحید و رسمی از صورت علم توحید در ضمیر او مرتسم گردد و از
آنجا در اثنا بحث و مناظره گاه گاه سخنی ازو مغز گوید چنانکه از توحید
هیچ اثر در و نباشد و توحید علمی اگر چه فرود مرتبه توحید حالیست
ولکن از توحید حالی جزوی با آن همراه بود و مزاجه من تسنیم عینا یشرب بها
المقربون وصف شراب این توحید است و از این جهت صاحب آن بیشتر در
ذوق و سرور بود و نباشد خرج حالی بعضی از ظلمات رسوم او مرتفع شود چنانکه
در بعض تصاریف بر مقتضای علم خود عمل کند و وجود اسباب را که روابط
افعال الهی اند در میان نه بیند اما در اکثر احوال او وقت بسبب بقایا ظلمت
وجود از مقتضای علم خود محجوب شود و بدین توحید بعضی از شرک خفی
بر خیزد و اما توحید حالی آنست که حال توحید وصف لازم ذات موحد
گردد و جمله ظلمات رسوم وجود او الا اندک تقیه در غلبه اشراق نور توحید متلاشی
و مضمحل شود و نور علم توحید در نور حال او مستتر و مندرج گردد و هر مثال اندراج
نور کواکب در نور آفتاب شعر فلما استبان الصبح ادرج ضوءه •

باسفار اضواء نور الکواکب • و درین مقام وجود موحد در مشاهده جمال
واحد چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات و صفات واحد در نظر
شهود او نیاید تا غایتی که این توحید را صفت واحد بیند نه صفت
خود و این دیدن را هم صفت او بیند و هستی او بدین طریق قطره
وار در تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد و غرق جمع شود و از عبارات
جنید قدس سره التوحید معنی یضمحل فیه الرسوم و یندرج فیه العلوم
و یکون الله کما لم یزل و قول ابن عطا رحمه الله التوحید نسیان التوحید
فی مشاهده جمال الواحد حتی یکون قیامک بالواحد لا بالتوحید و منشا
این توحید نور مشاهده است و منشا توحید علمی نور مراقبه و بدین توحید
اکثری از رسوم بشریت منتفی شود بر مثال نور آفتاب که در غلبه ظهور او
بیشتر اجزاء ظلمت از روی زمین برخیزد و بتوحید علمی بعضی از آن رسوم
مرتفع گردد بر مثال نور ماهتاب که بظهور او بعض اجزاء ظلمت منتفی
شود و اکثر همچنان باقی ماند و بسبب وجود بعضی از بقایاء رسوم در توحید
حالی آنست تا صدور ترتیب افعال و تهذیب اقوال از موحد ممکن بود
و بدین جهت در حق توحید چنانکه باید گزارده نشود و ازینجا گفت
ابو علی دقاق رحمه الله التوحید غریم لا یقضی دینه و غریب لا یؤدی حقه و بدین توحید
بیشتر از شرک خفی برخیزد در خواص موحدان در حال صحو از حقیقت توحید
صرف که یکبارگی آثار رسوم وجود در و متلاشی شود گاه گاه لمحه بر مثال برق
خاطف لامع گردد و فی الحال منطفی شود و بقایاء رسوم دیگر باره معاودت
کنند و درین حال بکلی بقایاء شرک خفی مرتفع گردد و ورای این مرتبه در توحید
آدمی را مرتبه دیگر ممکن نیست و اما توحید الهی آنست که حق سبحانه و تعالی در ازل الآزال

یعنی

بنفس خود نه بتوحید دیگری همیشه بوصف وحدانیت و نعت فردانیت
منعوت و موصوف بود کان الله و لم یکن معه شیء و اکنون همچنان بنعت ازلی
واحد و فرد است و الآن کما کان و تا ابد الآباد هم برین وصف بود کل شیء هالک
الا وجهه بی تکلف بهلک تا معلوم شود که وجود همه اشیاء در وجود او هالک
است و حوالت مشاهده این حال بفردا در حق محجوبانست و الا ارباب
بصائر و اصحاب مشاهدات که از مضیق زمان و مکان خلاص یافته باشند
این وعده در حق ایشان عین نقد است یرونه بعیدا و نریه قریبا غرض
فردانیة و قهر وحدانیة او خود غیر را در وجود مجال نداد و اینست حق
توحید و این توحید است که از وصمت نقصان بری است و توحید
ملائکه و آدمی بسبب نقصان وجود ناقص آمد و شیخ ابو اسمعیل عبد الله الانصاری
قدس سره العزیز درین معنی گفته است ما وحد الواحد من واحد اذ کل من
وحده جاحد توحید من ینطق عن نعته عاریة ابطلها الواحد توحیده
ایاه توحیده و نعت من ینعته لاحد و فی شرح منازل السائرین للشیخ
کمال الدین عبد الرزاق الکاشی یعنی ما وحد الحق تعالی حق توحیده احد اذ کل
من وحده اثبت فعله و سمه بتوحیده فقد جحده باثبات الغیر اذ لا توحید
بقاء الرسوم و الآثار کلها توحید من ینطق عن نعته عاریة اذ لا نعت فی حضرة
الاحدیة و لا نطق و لا رسم لشیء و النطق و النعت یقتضیان الرسم و کل ما یشم
منه رائحة الوجود فهو للحق عاریة عند الغیر فیجب علیه ردها الی مالکها حتی
یصح التوحید و یبقی الحق واحدا احدا فلذلک ابطل الواحد الحقیقی تلک
العاریة التی هی ذلک التوحید مع بقاء رسم الغیر فانه باطل فی الحضرة
الاحدیة توحیده ایاه توحیده ای توحید الحق ذاته بذاته هو توحیده الحقیقی

الظاهر ان النعت فی هذا البیت مصدر مضاف
الی الفاعل و المعنی ان نعت من ینعته بنعت الوحدانیة
لاحد ای مائل عن طریق التوحید الحقیقی لانه یقتضی
اثبات النعت و الناعت و التوحید الحقیقی
ینافی ذلک
منه

ونعت من فيه لا احد اى وصف الذى يصف بهوانه مشترك جائز عن طريق

الحق مائل عنه لانه اثبت النعت ولا رسم لشئ فى الحضرة الاحدية والا لم يكن

احدية والكنون چون بمدد توفيق الهى و تاييد نامتناهى تقديم آنچه درين موضع

واجب بود بوقوع پيوست والقصد بر آنچه درين ديباچه مناسب مى نمود

بحصول انجاميد وفضت كه در مقصود شروع كنيم و بشرح

نمايم والتكلان على الملك المستعان انه ولى الاجابة والاحسان

شيخ امام محقق عالم راسخ مدقق مظهر حكم الهى

مظهر اسرار نامتناهى محى الملة والدين

ابو عبد الله محمد بن على بن العربى

الطائى الحاتمى الاندلسى

رضى الله عنه وارضاه

وجعل اعلى الجنة

مثواه م

فرحا يد

تم تم تم





مصنف هذا الكتاب جلال الدين محمد بن سعد الدين اسعد الصديقى الدوانى

اخذ المصنف منه العلوم الآلية والفنون الادبية والعقلية والحديث والتفسير والفقه واخذ

الاربعين النووية باسرها من السيد صفى الدين عبد الرحمن الايجى واخذ من شهاب الاسلام

عبد الله بن سعود الكرمانى الحديث المسلسل وقرء بعضا من تحرير الفقه عند المولى الكامل

مظهر الدين محمد الكازرونى واجازه اجازة ملفوظة ومكتوبة وقرء تارة اخرى الاربعين

النووية عند الشيخ ركن الدين روزبهان العمرى الشيرازى واجازه اجازة ملفوظة مكتوبة

وقرء الجامع الصحيح البخارى وطرفا من شرح التجريد وطرفا من شرح المختصر لابن الحاجب فى النحو الى

السنة السرية عند المولى محمد محى الدين الانصارى الكوشكنارى